ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕੁਦਰਤ-ਸਿਧਾਂਤ

ਹਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਪੰਨੂ



ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕੁਦਰਤ-ਸਿਧਾਂਤ

ਹਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਪੰਨੂ



ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

II

Guru Nānak Dā Kudrat Siddhānt (Punjabi)

by

Harpal Singh Pannu

ISBN 81-7380-844-9

2002
ਦੂਜੀ ਵਾਰ : 1100
ਮੁੱਲ : 120/- ਰੁਪਏ

ਲੇਜ਼ਰ ਟਾਈਪ-ਸੈੱਟਿੰਗ : ਜੈੱਸਮੈਨ ਗ੍ਰਾਫਿਕਸ, ਜੰਡ ਗਲੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਪ੍ਰੋ. ਕੇ. ਐਸ. ਸਿੱਧੂ, ਰਜਿਸਟਰਾਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਨੇ ਪਰਕਾਸ਼ਿਤ
ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਮੈਸਰਜ਼ ਪਰਲ ਬੁਕਸ (ਪ੍ਰਾ.) ਲਿ., ਪਟਿਆਲਾ ਵਿਖੇ ਛਪੀ

ਮੁੱਖ ਸ਼ਬਦ

ਸ. ਹਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਪੰਨੂ ਦੀ ਕਿਤਾਬ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕੁਦਰਤ-ਸਿਧਾਂਤ' ਪਾਠਕਾਂ ਅੱਗੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਮੈਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਮੂਲ-ਖਰੜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕੁਝ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੀ ਐਮ.ਫਿਲ. ਡਿਗਰੀ ਲਈ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਖੋਜ ਦਾ ਇਹ ਕਾਰਜ ਏਨੀ ਉੱਚੀ ਪੱਧਰ ਦਾ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਕਿ ਨਿਰੀਖਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ 'ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਚੇਅਰ' ਵੱਲੋਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਨੇਕ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਵਰਤਿਆ ਤੇ ਚਿੱਤਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵੱਲ ਖੋਜਕਾਰਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦਿੱਤਾ। ਸ. ਹਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਪੰਨੂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬਾਕਾਇਦਾ ਖੋਜ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਿਸ ਦੇ ਫਲ-ਸਰੂਪ ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਫਲ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਸਾਬਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਪੂਰਨ ਆਸ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਪਾਠਕ ਸੁਆਗਤ ਕਰਨਗੇ।

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ

ਭਗਤ ਸਿੰਘ
ਵਾਈਸ-ਚਾਂਸਲਰ
(1979-1982)
(1986-1989)

IV

ਦੂਜੀ ਐਡੀਸ਼ਨ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ

1978 ਦੇ ਸਾਲ ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ. ਕਰਨ ਲਈ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਗ੍ਰਾਂਟਸ ਕਮਿਸ਼ਨ ਨੇ ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਜੂਨੀਅਰ ਰਿਸਰਚ ਫੈਲੋ ਦੀ ਮੇਰੀ ਨਿਯੁਕਤੀ ਕੀਤੀ। ਕੁਦਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਕੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ, ਇਹ ਜਾਣਨ ਲਈ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਤਿਆਰ ਕਰਕੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਸਪੁਰਦ ਕਰ ਦਿਤੀ। ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਲੋਂ ਪੱਤਰ ਆਇਆ, "ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ. ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਐਮ.ਫ਼ਿਲ. ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ। ਤੁਸੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਐਮ. ਫ਼ਿਲ. ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਅਜੇ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਇਸ ਲਈ ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ ਲਈ ਰਜਿਸਟਰੇਸ਼ਨ ਦਾ ਕੇਸ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।" ਮੈਨੂੰ ਚਿੰਤਾ ਲੱਗ ਗਈ ਕਿਉਂਕਿ ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਐਮ.ਫ਼ਿਲ. ਦਾ ਕਲਾਸ ਕੋਰਸ ਹੀ ਦੋ ਸਾਲ ਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਪਿੱਛੋਂ ਫਿਰ 6 ਮਹੀਨਿਆਂ ਵਿਚ ਥੀਸਿਸ ਲਿਖੋ। ਰਿਜ਼ਲਟ ਆਉਣ ਤਕ ਤਿੰਨ ਸਾਲ ਤਾਂ ਇੱਥੇ ਹੀ ਬੀਤ ਗਏ, ਫਿਰ ਚਾਰ ਪੰਜ ਸਾਲ ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ. ਲਈ ਲਗਾਉ ਤੇ ਉਮਰ ਤਮਾਮ ਚਲੀ ਗਈ ਸਮਝੋ।

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਵਾਈਸ ਚਾਂਸਲਰ ਡਾ. ਅਮਰੀਕ ਸਿੰਘ ਸਨ। ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਪੱਤਰ ਲਿਖਿਆ ਕਿ ਜਦੋਂ ਇੰਟਰਵਿਊ ਕਮੇਟੀ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਰਿਸਰਚ ਫੈਲੋਸ਼ਿਪ ਲਈ ਚੁਣਿਆ ਸੀ ਤਦ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਅੱਠ ਹੋਰ ਅਜਿਹੇ ਉਮੀਦਵਾਰਾਂ ਨੇ ਇੰਟਰਵਿਊ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਜਿਹੜੇ ਐਮ.ਫ਼ਿਲ. ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਉਦੋਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਮੈਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕਮੇਟੀ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਯੋਗਤਾ ਵਾਲਾ ਸਮਝਿਆ ਸੀ। ਹੁਣ ਮੇਰੇ ਉਪਰ ਐਮ.ਫ਼ਿਲ. ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਲਾਉਣੀ ਵਾਜਬ ਨਹੀਂ।

ਚਾਰ ਪੰਜ ਦਿਨਾਂ ਬਾਦ ਸਕੱਤਰ ਦਾ ਫ਼ੋਨ ਆਇਆ ਕਿ ਵੀ.ਸੀ. ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੱਦਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਚਲਾ ਗਿਆ। ਉਹ ਬੋਲੇ, "ਐਮ.ਫ਼ਿਲ. ਕਰ ਹੀ ਲੈਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਤੁਹਾਨੂੰ। ਇਹ ਨਵਾਂ ਨਵਾਂ ਕੋਰਸ ਚਾਲੂ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਕੀ ਪਤਾ ਐਮ.ਫ਼ਿਲ. ਕਰਨ ਸਾਰ ਹੀ ਨੌਕਰੀ ਮਿਲ ਜਾਵੇ? ਇਉਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲੰਮਾ ਕੋਰਸ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਲਾਸ-ਵਰਕ ਤੋਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਛੋਟ ਦੇ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਤੁਸੀਂ ਇਕ ਸਾਲ ਲਾਕੇ ਥੀਸਿਸ ਮੁਕੰਮਲ ਕਰ ਲਉ ਪਰ ਦੇਖਣਾ, ਮਿਹਨਤ ਪੂਰੀ ਕਰਨੀ।"

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਮੰਨ ਕੇ ਮੈਂ ਜਿਹੜੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ. ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਸੀ ਉਸੇ ਉਪਰ ਐਮ.ਫ਼ਿਲ. ਦਾ ਥੀਸਿਸ ਸਾਲ ਵਿਚ ਮੁਕੰਮਲ ਕਰ ਲਿਆ। ਮੇਰੀ ਚੰਗੀ ਕਿਸਮਤ ਨੂੰ, ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਐਲ. ਐਮ. ਜੋਸ਼ੀ ਅਤੇ ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਜਿਹੇ ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਅਧਿਆਪਕ ਸਨ। ਮੇਰੇ ਵਰਗੇ ਸਵਾਲੀ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਖਾਲੀ ਤਾਂ ਕੀ ਮੋੜਨਾ ਸੀ, ਜਿੰਨਾ ਕੁ ਮੰਗਣ ਜਾਂਦਾ, ਉਸ ਤੋਂ ਕਈ ਗੁਣਾ ਵਧੀਕ ਮਿਲਦਾ ਤੇ ਹੌਸਲਾ ਅਫ਼ਜ਼ਾਈ ਵੱਖਰੀ। ਥੀਸਿਸ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਹੋ ਕੇ ਆਇਆ ਤਾਂ ਸਭ ਖੁਸ਼ ਹੋਏ। ਐਮ.ਫ਼ਿਲ. ਦੇ

ਥੀਸਿਸ ਨੂੰ ਛਾਪਣ ਦੀ ਸਿਫਾਰਿਸ਼, ਉਹ ਵੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵੱਲੋਂ, ਪਹਿਲੋਂ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਸੀ। ਡਾ. ਅਮਰੀਕ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਲਾਹ ਮੁੱਲਵਾਨ ਸਾਬਤ ਹੋਈ।

ਐਮ.ਫ਼ਿਲ. ਦਾ ਰਿਜ਼ਲਟ ਆਉਣ ਵੇਲੇ ਵਾਈਸ ਚਾਂਸਲਰ ਡਾ. ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਜੀ ਆ ਗਏ ਸਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਪਹਿਲੋਂ ਐਮ.ਫ਼ਿਲ. ਦਾ ਥੀਸਿਸ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਲੋਂ ਛਾਪਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਤਾਲਿਬ ਪਾਸੋਂ ਲਿਖਤੀ ਰਾਇ ਮੰਗੀ। ਪ੍ਰੋ. ਤਾਲਿਬ ਨੂੰ ਵੀ ਮੇਰਾ ਕੰਮ ਸਹੀ ਲੱਗਿਆ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਿੱਤੀ।

ਪਾਠਕਾਂ ਵਲੋਂ ਹੁੰਗਾਰਾ ਵੀ ਮਿਲਿਆ, ਸੁਝਾਅ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ। ਫਲਸਰੂਪ ਪਹਿਲੀ ਐਡੀਸ਼ਨ ਵਿਕ ਗਈ। ਹੁਣ ਦੂਜੀ ਐਡੀਸ਼ਨ ਸੋਧੇ ਹੋਏ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫਿਰ ਪਾਠਕਾਂ ਅੱਗੇ ਪੇਸ਼ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਕੰਮ ਸੋਲਾਂ ਆਨੇ ਖਰਾ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦੇ ਰਹਿਣਗੇ ਤਦ ਨੁਕਸ ਹੋਰ ਘੱਟ ਜਾਣਗੇ।

ਐਮ.ਫ਼ਿਲ. ਦਾ ਇਹ ਕੰਮ 'ਸਪੇਸ' ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ. 'ਟਾਈਮ' ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਦਾ ਟਾਈਟਲ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ 'ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਕਾਲ ਅਤੇ ਅਕਾਲ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ'। ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਕ ਦਿੱਲੀ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਛਾਪੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਨੇ ਮੇਰੀ ਤੀਜੀ ਕਿਤਾਬ 'ਭਾਰਤ ਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਧਰਮ : ਇਕ ਸੰਖੇਪ ਸਰਵੇਖਣ' ਵੀ ਦੋ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਐਡੀਸ਼ਨ ਦਾ ਟਾਈਪ ਯੈੱਸਮੈਨ ਗ੍ਰਾਫਿਕਸ ਨੇ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਹਥਲਾ ਪ੍ਰਿੰਟ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲਿਆਕਤ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਮੈਂ ਕਦਰਦਾਨ ਹਾਂ। ਆਸ ਹੈ ਪਾਠਕ ਦੂਜੀ ਐਡੀਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸਨੇਹ ਨਾਲ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਗੇ।

1 ਅਕਤੂਬਰ 2002

ਹਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਪੰਨੂ (ਡਾ.)
ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ
ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਭਵਨ।

ਮੁੱਖ-ਬੰਦ

ਸਿੱਖ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ 'ਕੁਦਰਤ' ਇਕ ਉਚ-ਪੱਧਰੀ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਕੁਦਰਤ' ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਆਇਆ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਰਚ-ਮਿਚ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥਾਂ ਤੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਵਰਤੋ 'ਸ਼ਕਤੀ' ਤੇ 'ਰਚਨਾ-ਸ਼ਕਤੀ' ਦੇ ਅਰਥਾ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ 'ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ', 'ਮਾਇਆ', 'ਲੀਲ੍ਹਾ' ਤੇ 'ਜਗਤ-ਰਚਨਾ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ, ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ 'ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ' ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਤੇ ਪ੍ਰਵਰਗ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਕਸਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਮਾਨ-ਆਰਥਕ ਹੀ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖੋਜੀ-ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਕੁਦਰਤ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਕਿਉਂ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੀ ਭੇਦ ਹੈ? ਕੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅਰਥ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹਨ?

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ, ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਤੇ ਜਟਿਲਤਾ ਵਿਚ ਚਿਤਰਦੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਇਹ ਕਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਇਸ ਵਿਚ ਆਪ ਹੀ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੈ। ਜੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਾਹਿਬ (ਅਲ-ਕਾਦਿਰ ਤੇ ਅਲ-ਖ਼ਾਲਿਕ) ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਰਜੇ ਹੋਏ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਦੇਖੋ, ਉਸ ਦੇ ਬੋਲ ਨੂੰ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਹਿਰਦਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸੁਣੋ। ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰ ਕੇ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕਿਹਾ-"ਸਚੀ ਤੇਰੀ ਕੁਦਰਤਿ, ਸਚੇ ਪਾਤਿਸਾਹੁ।" ਇਸ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਗਿਆ ਕਿ ਕੁਦਰਤ 'ਉਸ' ਦੀ ਹੈ, ਕਾਦਰ ਦੀ ਹੈ, ਰਚਣਹਾਰ ਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤਤਰ ਜਾਂ ਸਵਾਧੀਨ ਸੱਤਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ 'ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ', ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸਾਂਖ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਸਾਂਖ ਵਿਚ 'ਪੁਰਸ਼' ਤੇ 'ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ' ਦੋਵੇਂ ਅੰਤਿਮ ਸੱਤਾ ਹਨ। ਪੁਰਸ਼ ਨਿਰੋਲ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਚੇਤ ਦ੍ਰਵ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਕ੍ਰਿਆ ਪਦਾਰਥਕ ਜਗਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ 'ਕਰਤਾ' ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਜਗਤ ਦਾ ਰਚਨਹਾਰ, ਪ੍ਰਭੂ ਜਾਂ ਸੁਆਮੀ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ ਮੂਲ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤ੍ਰੈ-ਗੁਣੀ ਸੁਭਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕ੍ਰਿਆ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ ਤਦ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅਮਲ ਜਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸੋ ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਇਕ-ਰੂਪ ਜਾਂ ਸਮ-ਅਰਥੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦਾ

ਕੁਦਰਤ-ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਲੱਖਣ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਂਖ ਦੀ ਦੂਹਰੀ ਅੰਤਿਮ ਤੇ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਸੱਤਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨਾ ਦੇ ਕੇ, ਇਕੋ-ਇਕ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਤੇ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਹਕੀਕਤ ਪਰਵਾਨਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਉੱਤੇ ਹੈ, ਕਾਦਰ ਪਹਿਲੀ ਉੱਤੇ। ਆਪਣੇ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਅਵਿਅਕਤ ਸਰੂਪ ਵਿਚ, ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਜਾਂ ਸੁੰਨ-ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ, ਇਹ ਅੰਤਿਮ ਸੱਤਾ ਸਭ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੋਈ ਬੈਠੀ ਸੀ; ਸਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਇਸ ਨੇ ਕਾਦਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ, ਜੋ ਗੁਪਤ ਤੋਂ ਪਰਗਟ ਹੋ ਗਿਆ; ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਚਾਲੂ ਹੋ ਗਈ, ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਵਿਡਾਣ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਗਿਆ। ਕਾਦਰ ਦੀ ਸਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਏਕ ਤੋਂ ਅਨੇਕ ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਸਵੈ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ, ਵਿਅਕਤ ਹੋਣ ਦੀ, ਅਗੋਚਰ ਤੋਂ ਵਿਆਪਕ ਹੋਣ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ। ਜਗਤ ਸੱਚੇ ਦੀ ਕੋਠੜੀ ਹੈ, ਸੱਚਾ ਇਸ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਖੰਡ-ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸੱਚੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਸੱਤਾ ਨਹੀਂ। ਕੁਦਰਤ ਅੰਤਿਮ ਹਕੀਕਤ ਨਹੀਂ, ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਕੂੜ ਹੈ, ਅ-ਸਤਿ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੀ 'ਹੋਂਦ' ਵਿਚ ਕਾਦਰ ਦਾ 'ਤੱਤ' ਨਿਹਾਰੋ, ਤਾਂ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕੂੜ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਏਨੀ ਡੂੰਘੀ ਤੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸਾਂਝ ਵਿਚ ਪਰੁੱਚੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉਤੇ, ਹਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਪੰਨੂ ਨੇ ਹਥਲੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਵਿਧੀਬਧ ਕਾਰਜ ਕਰ ਕੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਕੁਦਰਤ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਪਰਿਚਿਤ ਕਰਾਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਲੇਖਕ ਨੇ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦਰਸਾਏ 'ਕੁਦਰਤ' ਸੰਕਲਪ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਕਲਾਤਮਕ ਸ਼ੈਲੀ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਪੁਆਈ ਹੈ, ਉਹ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਂ ਦੇ ਹੱਕਦਾਰ ਹਨ। ਲੇਖਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਤੇ ਗੁਰ-ਦਰਸ਼ਨ ਲਈ ਸਤਿਕਾਰ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਭਾਵ ਅਵੱਸ਼ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੇਖਣੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਵੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਰਲਗਡ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੱਤਾ, ਨਾ ਹੀ ਬਿੰਬ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਖੇੜਿਆ ਨੂੰ ਅਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਸੁਗਮਤਾ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਇਸ ਭਾਗ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਾਇ ਹੈ "ਪੱਛਮੀ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਭਰੋਸੇ ਯੋਗ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਹੈ।"

ਹਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਪੰਨੂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਕੁਦਰਤ-ਸਿਧਾਂਤ ਬਾਰੇ ਜੋ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਰੌਚਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹਨ :

"ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਉਚੇਰੇ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾ ਕੇ ਵਰਤਿਆ ਹੈ।"-"ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇਡੀ ਕਿਸੇ ਅਗੋਚਰ ਅਪਰੰਪਰ ਹਸਤੀ ਦੇ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅਮੁੱਕ ਸੋਮਾ ਹੈ।"-"ਕਾਦਰ, ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਜੀਵ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਇਕੋ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹਨ।"-"ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੇ ਆਪਣਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਜਿਆ

ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕੁਦਰਤ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"

ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਪੰਨੂ ਦਾ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੇ ਕੁਦਰਤਵਾਦ ਸੰਬੰਧੀ ਅੰਤਿਮ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਜਤਨ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਉਤੇ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ, ਪਹਿਲਾ ਦਲੇਰ ਤੇ ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਣਹਾਰਤਾ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਪਾਠਕ ਆਪ ਕਰਨਗੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿਰਤ ਤੋਂ ਇਹ ਆਸ ਅਵੱਸ਼ ਬਝਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ-ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੇਖਣੀ ਭਰਪੂਰ ਦੇਣ ਦੇਵੇਗੀ। ਸਾਹਿਤਕ ਸੂਖਮਤਾਵਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਉਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਕੜ ਅਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀਆਂ ਬਰੀਕੀਆਂ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ, ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਪੰਨੂ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋਣਗੇ। ਹਥਲੀ ਪੁਸਤਕ ਮੇਰੇ ਇਸ ਅਨੁਮਾਨ ਦੀ ਗਵਾਹ ਹੈ।

ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਪਟਿਆਲਾ।

ਪ੍ਰਸਤਾਵਨਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਨਵ-ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਨਿਰਮਾਣ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਨਾ ਆਂਸ਼ਿਕ ਪੂਰਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਇਹ ਕਿਸੇ ਪੱਖੋਂ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕਬੂਲਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਜਿੱਥੇ ਧਰਮ ਮਾਰਗ ਦੇ ਪਾਂਧੀਆਂ ਲਈ ਮਾਰਗ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਅਨੂਪਮ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਜਗਿਆਸੂਆਂ ਲਈ ਨਵੇਂ ਚਿਤਰਪਟ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਦਿਸ-ਹੱਦੇ ਉਲੀਕਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਮੈਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਕਲਪਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ, 'ਕੁਦਰਤ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਜੇ ਨਿਯਮਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਧੀਵਤ ਖੋਜ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਹਥਲਾ ਕਾਰਜ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਇਕ ਨਿਮਾਣਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਹੈ।

ਇਸ ਸ਼ੋਧਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜਖੇਤਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕੇਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਜਪੁ, ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ, ਓਅੰਕਾਰ, ਵਾਰ ਆਸਾ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਅਤੇ ਬਾਰਹਮਾਹ ਤੁਖਾਰੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਉੱਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਬਾਣੀਆਂ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਉੱਤੇ ਇਹ ਲਿਖਤ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ।

ਇਸ ਸ਼ੋਧਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਕਾਰਜਵਿਧੀ, ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨਾ ਤਾਂ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ। ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਕਾਵਿਕਲਾ ਅਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਸੀ। ਕੁਦਰਤ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੂਲ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਲਈ ਇਕ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ।

ਇਸ ਸ਼ੋਧਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਮੁਢਲੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਾਨਯੋਗ ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਅਫ਼ਸੋਸ ਕਿ ਉਹ ਵਿਛੁੜ ਗਏ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾ ਦੇਖ ਸਕੇ।

ਮੈਂ ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਦਿਲੋਂ ਸ਼ੁਕਰਗੁਜ਼ਾਰ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੇਰੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਿਆ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਸੋਧਿਆ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਸੰਬੰਧੀ ਉਹਨਾਂ ਪਾਸ ਗਿਆ, ਹਥਲਾ ਕੰਮ ਵਿਚੇ ਛੱਡ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲੋਂ ਮੇਰੀ ਜਗਿਆਸਾ ਪੂਰੀ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ

ਅਧਿਐਨ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਹਾਈ ਹੋਇਆ। ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗਹੁ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਿਆ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਮੇਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਸੇਧ ਦਿੱਤੀ।

ਮੈਂ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਵਾਈਸ-ਚਾਂਸਲਰ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੇਰੀ ਪੁਸਤਕ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਦਵਾਨ ਮਾਹਿਰਾਂ ਦੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਪੜ੍ਹਨ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਮਿਲਵਰਤਣ ਰਾਹੀਂ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਸਾਂਝ ਪੈ ਸਕੀ ਹੈ।

1 ਜਨਵਰੀ, 1987
ਪੱਤਰ ਵਿਹਾਰ ਸਿਖਿਆ, **ਹਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਪੰਨੂ**
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ।

ਤਤਕਰਾ

ਅਧਿਆਇ ਪਹਿਲਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਕੇਤ

ਵਿਅਕਤੀ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕੋਈ ਨਿਵੇਕਲੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਜਿਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਤਾਰ ਸਕੇ। ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਵੇਸ਼ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਮਹਾਂਕਵੀਆਂ ਨੇ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ। ਅਨੁਭਵੀ ਚਿੱਤਰਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਬਿੰਬ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਥਾਂ-ਪਰ-ਥਾਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਨੇ ਹਰ ਯੁਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਬੌਧਿਕ ਵਿਮਾਵਾਂ (dimensions) ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕੇਤ ਸਪਸ਼ਟ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਤੋਂ ਕਦਾਚਿਤ ਉਦਾਸੀਨ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਭਾਵੇਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਕਿਤੇ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਦਿਸਦੇ ਜਗਤ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟੇ ਨਹੀਂ ਰਹੇ। ਪੌਣਾਂ, ਰੁੱਤਾਂ, ਦਰਿਆਵਾਂ, ਰੁੱਖਾਂ, ਤੱਟਾਂ, ਮੇਘਾਂ, ਖੇਤਾਂ ਅਤੇ ਧੁੱਪਾਂ ਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਧੁਰ ਅੰਤਹਕਰਣ ਤਕ ਮਾਣਿਆ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਰੂਹਾਨੀ ਸੰਸਾਰ ਦਿਸਦੇ ਨਾਲੋਂ ਅਣਦਿਸਦੇ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਕਾਦਰ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਕਣ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਜਲਵਾ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਵਿਚੋਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਰੱਬੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ, ਜੀਵਾਤਮਾ-ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਮੇਲ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਵਿਸਥਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਾਮੱਗਰੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਤੇ ਸੰਕੇਤ ਵਰਤ ਕੇ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ ਜਿੱਥੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਸਮਝਣ ਸਮਰਥਾ ਲਈ ਸੁਗਮਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਸੁਤੇ ਹੀ ਇਹ ਸਿੱਧ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਹੱਸ-ਅਨੁਭਵ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟਿਆ ਹੋਇਆ ਕੋਈ ਵੱਖਰਾ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਚਮਤਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਜਿਵੇਂ ਬੂੰਦ ਵਿਚੋਂ ਸਾਗਰ ਤੱਕਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਵੇਂ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਕਾਦਰ ਦਾ ਦੀਦਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਸਮਤਾ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਕਾਦਰ ਨਾਲ ਕਰ ਦੇਣੀ ਅਨੁਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਜਿਵੇਂ ਆਤਮਾ ਅਗੋਚਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਿਵੇਂ ਹੀ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਵੀ ਸਾਕਾਰ ਤੋਂ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਜਾ ਬਿਰਾਜਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ

ਹੋਈ ਆਤਮਾ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਜੀਵੰਤ ਸਰੀਰ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਤਿਵੇਂ ਹੀ ਨਿਰਾਕਾਰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਥਾਹ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪਾਉਣੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਨਿਰਾਕਾਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਹ 'ਕੇਵਲ ਆਪ' ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੀਖਣ ਲਈ ਨਿਰੀਖਕ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੋਵੇਂ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ।

ਭਾਰਤੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਨਿਆਇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਨੁਸਾਰ 'ਮੈਂ', 'ਤੂੰ', 'ਉਹ', 'ਇਹ' ਸੁਤੰਤਰ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਸਗੋਂ ਸਾਰੀਆਂ ਇਕ ਦੂਜੀ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ। ਇਕ ਬਿਨਾਂ ਦੂਜੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਹੱਥ ਦੀ ਵਖਰੀ ਹਸਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਉਹ ਮੇਰੇ 'ਆਪੇ' ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਵਖਰੇਵੇਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਿਰੀਖਣ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਸਤਿ ਅਤੇ ਤੱਥ ਤਕ ਪੁੱਜਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਨੁਭਵ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਗਤ ਕੋਈ ਮਸ਼ੀਨ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਦੇ ਭਾਗਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਕਾਰਜ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਬੋਧ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਅਨੁਭਵ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ (synthesis) ਦਾ ਮਾਰਗ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਕਾਦਰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ। ਫਿਰ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹਸਤੀ ਦੀ ਦਵੈਤ ਦਾ ਵੀ ਅੰਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਵੈਤ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ, ਕੇਵਲ ਆਭਾਸ ਹੈ। ਆਭਾਸ ਅਪੂਰਣ ਗਿਆਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਤਿ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਜਿਵੇਂ ਰੋਸ਼ਨੀ ਨੂੰ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੇ ਸਰੋਤ ਤੋਂ ਵਖਰਿਆਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਤਿਵੇਂ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਵਖਰੇਵਾਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜ਼ਾ ਸਕਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਰੱਬ ਇਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਹਨ।

(ੳ) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸਰੂਪ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸਰੂਪ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

1. ਕੁਦਰਤ ਅਨਾਦੀ ਨਹੀਂ।
2. ਕੁਦਰਤ ਅਸੀਮ ਹੈ।
3. ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ।
4. ਕੁਦਰਤ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਬੱਧ ਹੈ।
5. ਕੁਦਰਤ ਰੱਬੀ ਗਾਇਨ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੈ।
6. ਕੁਦਰਤ ਰੱਬ ਦਾ ਗੌਣ (ਅਧੀਨ) ਰੂਪ ਹੈ।
7. ਕੁਦਰਤ ਪਰਤੱਖਣਾ (perception) ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਤੱਖਣਾ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਵੀ।
8. ਕੁਦਰਤ ਲੋਪ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਨਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

(1) ਜੇ ਅਸੀਂ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਅਨਾਦੀ ਮੰਨ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਅਧਿਐਨ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜੇ ਸੈਭੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕਾਦਰ ਦੀ ਕੋਈ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬਗ਼ੈਰ ਕਲਪਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਚਾਰਵਾਕ, ਜੈਨ ਮਤ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਮਤ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ

ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਗਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਿਸੇ ਵੱਖਰੀ ਹਸਤੀ ਨੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਪਰ ਗੁਰਮਤਿ ਨੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।

ਚਾਰਵਾਕ ਜਗਤ ਦਾ ਕਾਰਣ ਕਿਸੇ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਥਾਂ ਚਾਰ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹਨ :

1. ਪ੍ਰਿਥਵੀ
2. ਹਵਾ
3. ਪਾਣੀ
4. ਅੱਗ

ਇਹ ਚਾਰੇ ਪਦਾਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਚਾਰ ਪਦਾਰਥ ਅੱਗੋਂ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣੇ। ਚਾਰਵਾਕ ਜਗਤ ਉਸੇ ਨੂੰ ਆਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਅਧਿਐਨ ਹੋ ਸਕੇ। ਚਾਰਵਾਕ ਪੰਜਵੇਂ ਪਦਾਰਥ 'ਆਕਾਸ਼' ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਆਕਾਸ਼ 'ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ' ਹੈ। 'ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ' ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਤਖਣਾ ਉਸੇ ਦੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ 'ਕੁੱਝ ਹੈ'। ਆਕਾਸ਼ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਆਕਾਸ਼ ਜਗਤ ਦਾ ਨਾ ਕਾਰਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਨਾ ਉਪਕਾਰਕ। ਆਤਮਾ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੇ ਅਮਰ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਿਰਮੂਲ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਵਿਚਲੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਮੌਤ ਨਾਲ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਜੈਨ ਮਤ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਮਤ ਜਗਤ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹਨ। ਜਗਤ ਜਿਵੇਂ ਹੁਣ ਹੈ–ਯੁੱਗਾਂ ਤੋਂ ਇਵੇਂ ਹੀ ਹੈ। ਨਾ ਇਹ ਕਦੀ ਨਾਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ ਨਾ ਇਸ ਦੀ ਕਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਦਿਸਦਾ ਸੰਸਾਰ 'ਨਿੱਤ' ਹੈ, ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਅਮਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਰੂਪ ਵਟਾਣ ਦਾ ਅੰਤਰੀਵ ਗੁਣ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਜਗਤ ਦਾ ਕਰਤਾ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਜੀ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੈ। ਉਹ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸਾਜਦਾ ਹੈ, ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਪਰਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਦੋਂ ਚਾਹੇ ਸਮੇਟ ਲੈਂਦਾ ਹੈ :

ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਸਿਰਜਣਹਾਰੁ।
ਨਾਨਕ ਸਚੇ ਕੀ ਸਾਚੀ ਕਾਰ।[1]

ਜਦੋਂ ਇਹ ਆਖਿਆ ਜਾਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਨੇ ਜਗਤ-ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਜਗਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਤਾਂ ਸ੍ਵੈਸਿੱਧ ਹੈ। ਪਹਿਲੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਕਰਤਾਪੁਰਖ ਆਪ ਸੀ :

ਨਾ ਸੂਰ ਸਸਿ ਮੰਡਲੋ
ਨ ਸਪਤਦੀਪ ਨਹ ਜਲੋ
ਅੰਨ ਪਉਣ ਥਿਰ ਨ ਕੁਈ

ਏਕ ਤੁਈ ਏਕ ਤੁਈ ।[2]

(2) **ਅਸੀਮ** : ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਪਸਾਰ ਏਨਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਚਿੰਤਨ ਅਲਪੱਗ ਹੈ। ਅੱਜ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਅੱਜ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਹ ਸੋਚ ਸੋਚ ਕੇ ਚਕ੍ਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਕੀ ਕੀ ਜਾਣ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀ ਕੀ ਬਣਾ ਲਿਆ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਹੈਰਾਨ ਉਸ ਅਨੰਤਤਾ ਵੱਲ ਤੱਕ ਕੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਸ਼ਾਇਦ ਕਦੀ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਕਿੰਨਾ ਕੁਝ ਸਮੇਟ ਲਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਅਦਭੁਤ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਗਿਆਨ ਤੇ ਸਾਡੀ ਸੋਚ ਕਿੰਨੀ ਸੰਕੁਚਵੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਕ ਖਾਸ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ ਤੇ ਸਮਝ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅੱਗੇ ਕੁੱਝ ਹੋਰ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਸਮੁੰਦਰ ਪਾਰ ਕਰ ਕੇ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੂਜੇ ਕਿਨਾਰੇ ਤੇ ਪੁਜਦਾ ਹੈ ਉਹ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਧਰ ਇਸ ਕਿਨਾਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀ ਤੇ ਰੁੱਖ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਕਿਨਾਰੇ ਤੇ ਖਲੋਤਾ ਵਿਅਕਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਇਹੀ ਸੋਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਥਾਂ ਤੇ ਆ ਕੇ ਧਰਤੀ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ–ਅਗੇ ਹੋਰ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ, ਸਮੁੰਦਰ ਤੋਂ ਸਿਵਾ। ਜਿੱਥੇ ਤਕ ਸਾਡੀਆਂ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਸਿਰਫ਼ ਉਥੋਂ ਤੀਕ ਹੀ ਕੁਦਰਤ ਹੈ, ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਪੂਰਣ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਆਖਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਜਿੰਨੀ ਥਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਨਿਗਾਹਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਇਹੀ ਸਤਿ ਹੈ, ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ।

ਸਚਾਈ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾਉਣ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਕਿ ਸਾਡੀਆਂ ਮਨੌਤਾਂ, ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਦਾਅਵੇ ਸੀਮਤ ਹਨ। ਸੱਚ ਸਾਡੇ ਖਿਆਲਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਮੁਥਾਜ ਨਹੀਂ। ਇਹ 'ਹੋਰ ਪਰੇ ਹੋਰ ਹੋਰ' ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਕਿਨਾਰਾ ਨਹੀਂ। ਬੇਕਿਨਾਰ ਅਨੰਤ ਪਸਾਰਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਬੁੱਧੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਦੀ ਜਕੜ ਵਿਚ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਆਖਦੇ ਹਨ "ਕੁਦਰਤ ਗਿਆਨ ਹੈ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਕੁਦਰਤ" ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰਹੱਸ-ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਇਕੋ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਕੁਦਰਤ ਵੀ ਅਨੰਤ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਟਰਲਿੰਗ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਜੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਘਟਨਾ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ।[3]

(3) **ਪ੍ਰਯੋਜਨ** : ਕੋਈ ਕਾਰਜ ਅਕਾਰਣ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਸੰਗਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕਾਰਨ ਹੈ ਤਾਂ ਕਾਰਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਕ ਕਦਮ ਵੀ ਬੇਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਚੁੱਕਦੇ। ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਗਲ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਕਾਰਨ ਕਾਰਜ ਦੇ ਤਾਣੇ ਪੇਟੇ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਇਕ ਵੀ ਕਾਰਜ ਕਾਰਨ-ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੁਆਰਾ ਸਾਜੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਰਹਿਤ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ?

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ, ਇਹ ਤਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਕੀ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਰਾਵਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਣਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਵਿਵਾਦ

ਨਹੀਂ। ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਿੱਥਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> "ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਸ਼, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਕੇ ਆਪਾ ਚੀਨ ਸਕੇ ਅਤੇ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਏ। ਮੁਕਤੀ ਸਦੀਵੀ ਹੈ ਤੇ ਕਈ ਪੁਰਸ਼ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਵੇਲੇ ਤੋਂ ਆਪਾ ਚੀਨਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਯੋਗਮਾਰਗ ਹੀ ਚਲਿਆ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।"[4]

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਉਸ ਮਾਂ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਤੋਂ ਉਹਲੇ ਹੋ ਗਈ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਿ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋ ਸਕੇ। ਰੱਬ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲੋਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਤੋੜਿਆ ਤਾਂ ਕਿ ਹੋਰ ਪੱਕੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜ ਸਕੇ। ਵਖਰੇਵੇਂ ਦਾ ਅਰਥ ਮੇਲ ਹੈ। ਵਖਰੇਵੇਂ ਬਿਨਾ ਮੇਲ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਬਿਰਹਾ ਵਿਚ 'ਤਪਿ ਤਪਿ ਲੁਹਿ ਲੁਹਿ' ਹੱਥ ਮਰੋੜਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਬਿਰਹਾ ਨੂੰ ਸੁਲਤਾਨ ਆਖਦੇ ਹਨ। ਬਿਰਹਾ ਇਕ ਪਾਸੇ ਵੇਦਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮਿਲਾਪ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਹਾ ਮੇਲ ਦਾ ਪੰਧ ਹੈ।

ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇੰਜ ਦਰਸਾਂਦੇ ਹਨ–"ਭਾਣੇ ਨਾਲ ਰਚਨਾ ਹੋਈ। ਭਾਣੇ ਨਾਲ ਪੁਲਾੜ ਬਣਿਆ। ਭਾਣੇ ਨਾਲ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਬਣੀਆਂ। ਭਾਣੇ ਨਾਲ ਮਾਇਆ ਪਸਰੀ (ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਪੰਚ ਬਣਿਆ), ਭਾਣੇ ਨਾਲ ਗਿਆਨ ਆਇਆ, ਭਾਣੇ ਨਾਲ ਖੰਡ ਮੰਡਲ, ਬ੍ਰਹਮੰਡ, ਪਾਤਾਲ ਬਣੇ ਤੇ ਇਹ ਸਾਰਾ ਵਿਸਮਾਦ ਪਸਰ ਗਿਆ।"[5]

(4) **ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਬੱਧਤਾ** : ਰੱਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅੰਧਾਧੁੰਦ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣ ਗ਼ਰਦਗੁਬਾਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਇਕ ਕ੍ਰਮ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤ ਕ੍ਰਮਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਵਿਚਰ ਸਕਦੀ। ਨਿੱਕੇ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਦੇ ਬਿਜਲਾਣੂਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਮੂਹ ਤਾਰਕਾ-ਮੰਡਲ ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਭ੍ਰਮਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਕ੍ਰਮਰਹਿਤ ਹੋਣਾ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਸ਼ਟ ਹੋਣਾ ਵੀ ਕ੍ਰਮਹੀਣਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਖੰਡਨ ਦਾ ਭਾਵ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸੋਝੀ ਕਰਾਉਣਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਵਿਘਨ ਪਾਉਣਾ ਸਿਆਣਪ ਨਹੀਂ। ਕਰਾਮਾਤ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕੁੱਝ ਸਮੇਂ ਲਈ ਇਹ ਦਿਖਾ ਦੇਵੇ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿਚ ਰੋਕ ਟੋਕ ਪਾਉਣ ਨੂੰ ਨਾਟਕਾਂ ਚੇਟਕਾਂ ਜਿਹੇ ਕੁਕਾਜ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ।

ਰੱਬ ਦੇ 'ਦੀਬਾਣ' ਤੋਂ 'ਹੁਕਮ' ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਨਿਯਮ ਜਾਂ ਉਪਨਿਯਮ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਜਿੱਥੇ ਦੋ ਨਿਯਮ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਦਿਸਦੇ ਹੋਣ, ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਅਵੱਸ਼ ਹਟਾ ਲਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਤਾਂ ਕਿ ਵਿਰੋਧ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕੇ। ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕੱਟ ਰਹੇ ਦੋ ਕਾਨੂੰਨ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਪੱਖਪਾਤ ਕਰਕੇ ਜੰਗਲ ਦਾ ਰਾਜ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ। ਰੱਬ ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਿਯਮ ਸੱਚੇ ਹਨ। ਸਚਾਈ ਕਦੀ ਸਚਾਈ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ।

ਰੱਬ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸਮੂਹਗਠਨ ਨਹੀਂ। ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਗਠਨ ਦੀ ਗੱਲ ਉੱਥੇ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਹੋਣ। ਇਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਕੇਵਲ ਇਕੋ ਦਿਸ਼ਾ ਹੋਵੇਗੀ ਤੇ ਸੱਚ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਕੇਵਲ ਸਚਾਈ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਰੋਕ ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੋ ਨਹੀਂ, ਸੋ ਰੋਕ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ। 'ਰੁਕਾਵਟ' ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਇੱਕ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਰਕੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਹੈ, ਇਕਸਾਰਤਾ ਅਤੇ ਇਕਸੁਰਤਾ ਹੈ।

(5) **ਰਾਗਾਤਮਕਤਾ** : ਕੋਈ ਸੰਗੀਤ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ-ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜੋ ਧੁਨੀਆਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਨ ਉਹ ਸੰਗੀਤ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੀਆਂ, ਸ਼ੋਰ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੰਗੀਤ ਮਧੁਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਧੁਰਤਾ ਕਦੀ ਖਰ੍ਹਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਵਸਤ ਵਿਚ ਖਰ੍ਹਵਾਪਣ ਹੀ ਮਧੁਰਤਾ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਦਿਵਯ ਸੰਗੀਤ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਫੌਜ ਦੀਆਂ ਕਤਾਰਾਂ ਵਿਚਲੀ ਪਰੇਡ ਦੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਬੱਧ ਏਕਤਾ ਸੰਗੀਤਮਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਫੌਜ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸੰਗੀਤ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਕਾਰਨ ਸੰਗੀਤ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਦੋਂ ਤਕ ਟਿਕ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤਕ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਕਿ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦੀਆਂ ਲਗਪਗ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਇੰਨਾ ਜ਼ਰੂਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਹਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਸੰਗੀਤਮਈ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਕਦੀ ਕਦੀ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਪਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਸੰਗੀਤਬੱਧ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਕੇਵਲ ਕੁੱਝ ਇਕ ਰਸਿਕ ਸਰੋਤੇ ਹੀ ਸੁਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਅਨਹਦ ਨਾਦ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਰਿਸ਼ੀ ਮੁਨੀ ਸੁਣਦੇ ਹਨ। ਅਨਹਦ ਨਾਦ ਧਰਤੀਆਂ, ਤਾਰਿਆਂ, ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਅਤੇ ਉਪ-ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦੀਆਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਬੱਧ ਗਤੀਆਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਅਸਮਾਨੀ ਵਸਤਾਂ ਦੈਵੀ ਸੰਗੀਤ ਨਿਭਾਉਂਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਮੁੱਢ-ਕਦੀਮ ਤੋਂ ਪਰਿਕਰਮਾ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਰੱਬੀ ਗਾਇਨ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹਨ। ਉਹ ਵਸਤਾਂ ਗਾਇਨ ਵਿਚ ਹਨ ਜੋ ਰੱਬ ਨੂੰ ਭਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਰੱਬ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਭਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਭ ਗਾਇਨ ਵਿਚ ਹਨ।

ਮਹਾਂਸੰਗੀਤ ਦੀ ਉੱਚੀ ਸਮਝ ਵੱਡੇ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਨੂੰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਲਾਸਾਨੀ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਮਾਣ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਵਿਗਾਸ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> "ਸਾਰੀ ਕੁਦਰਤ ਇਕ ਰਾਗ ਹੈ। ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ, ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਸ਼ਬਦ, ਸਦੀਵਕਾਲ ਰਾਗ ਹੋ ਰਹਿਆ ਹੈ। ਤਦੇ ਉਸ ਇਲਾਹੀ ਕਵੀ ਨੇ ਉਚਾਰਿਆ :

ਗਾਵਨਿ ਤੁਧਨੋ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ ਗਾਵੈ ਰਾਜਾ ਧਰਮੁ ਦੁਆਰੇ ।
ਗਾਵਨਿ ਤੁਧਨੋ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਬ੍ਰਹਮੰਡਾ ਕਰਿ ਕਰਿ ਰਖੇ ਤੇਰੇ ਧਾਰੇ ।

ਓਸ ਰੱਬੀ ਕਵੀ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਪਾਸੇ ਰਾਗ ਸੁਣਾਈ ਦਿੱਤਾ ਅਰ ਉਸ ਨੇ ਸੁਣਿਆ ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਅਰ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਇਹ ਕੁਦਰਤੀ ਰਾਗ ਇਕ 'ਕਰਤਾ' ਦੇ ਗੁਣ ਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ! ਇਕ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ ਕਵੀ ਨੇ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਗਦੇ ਨਦੀ ਨਾਲੇ ਤੇ ਪਹਾੜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਵਾ ਦੀ ਸਰਸਰਾਹਟ ਤੇ ਪੰਛੀਆਂ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਆਵਾਜ਼ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਚੰਗਾ ਹੈ !''[6]

ਬਾਵਾ ਜੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਗ੍ਰਹਿ (ਸਿਆਰੇ) ਸੂਰਜ ਦੇ ਗਿਰਦ ਭੌਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਚਾਲ ਦੇ ਵੇਗ ਨਾਲ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਇਕ ਰਸ ਰਾਗ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਇਕਸੁਰਤਾ (harmony) ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਲੈਣਾ ਉੱਚਤਮ ਆਤਮਕ ਆਨੰਦ ਹੈ । ਇਹੀ ਵਿਸਮਾਦ ਹੈ ਤੇ ਇਹੀ ਨਾਦ ਅਨਾਹਦ । ਮੇਲ ਸੰਗੀਤ ਹੈ । ਮੇਲ ਭਾਵੇਂ ਸੁਰਾਂ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦਾ, ਮੇਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਸੁਰਤਾਂ ਦਾ, ਹਰ ਮੇਲ ਸੰਗੀਤਮਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਰੂਹ ਦਾ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਮਿਲਣਾ ਉੱਚਤਮ ਦਿਵਯ ਸੰਗੀਤ ਹੈ ਜੋ ਕਿਤੇ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ, ਸਾਡੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਧੁਰ ਅੰਦਰਲੇ ਸੰਗੀਤ ਬਾਰੇ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਤਰਮਨ ਅੰਦਰ ਉਤਾਰ ਲੈਣ ਬਾਰੇ ਜਰਮਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨੀਤਸ਼ੇ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, ''ਜਦੋਂ ਤਕ ਤੁਸੀਂ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋ ਕਿ ਤਾਰੇ ਤੁਹਾਡੇ 'ਉਪਰਲੀ' ਕੋਈ ਵਸਤ ਹਨ, ਉਦੋਂ ਤਕ ਤੁਹਾਡੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅੱਖ ਨਹੀਂ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ।''[7]

(6) **ਕੁਦਰਤ ਰੱਬ ਦਾ ਗੌਣ (ਅਧੀਨ) ਰੂਪ** : ਰੱਬ ਸਦਾ ਸਦਾ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਸੀ; ਉਸ ਨੂੰ ਫੁਰਨਾ ਆਇਆ ਕਿ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ । ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੀ ਕੁਦਰਤ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਗਈ ਤੇ ਕਰੋੜਾਂ ਚੰਦ ਸੂਰਜ ਉਗ ਕੇ ਮੰਡਰਾਉਣ ਲੱਗੇ । ਛਾਂਦੋਗਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਸ਼ਵੇਤਕੇਤੂ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਤੋਂ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚੋਂ ਹੋਂਦ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ? ਜਿਸ ਦਾ ਜਵਾਬ ਉਦਾਲਕਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

''ਮੇਰੇ ਪਿਆਰੇ ਪੁੱਤਰ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕੋਈ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਸੀ (ਜੋ ਹੋਂਦ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ) ਬਸ ਉਹ ਇਕ ਸੀ-ਕਿਸੇ ਦੂਜੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ।''[8]

ਕਾਰਲਾਇਲ ਜਦੋਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪ੍ਰਤੀਕ (symbol) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਦਾ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਬਿਆਨਣ ਦਾ ਕਾਵਿਮਈ ਢੰਗ ਹੈ ।

ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪਰਾਪੂਰਬਲੀ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸ ਨੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਰਚੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਰੱਬ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਰਤਾ ਹੈ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਉਸ ਦਾ ਗੌਣ ਕਾਰਜ । ਕੋਈ ਰਚਨਾ ਆਪਣੇ ਰਚਨਹਾਰ ਤੋਂ ਵਡੇਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ । ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਇਹ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪੁੱਤਰ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਡੇਰੇ ਕਾਰਜ ਕਰ ਕੇ ਵੱਡੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਕਰ ਗਏ ਹਨ, ਇਹ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਹੈ । ਪਿਤਾ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਰਚਨਹਾਰ ਨਹੀਂ । ਮਾਂ ਵੀ ਸੰਤਾਨ ਉਤਪਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ । ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਤਾਂ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹਨ ਜੋ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ (process) ਨੂੰ ਸਹਾਇਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਸਿਰਜਣਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ । ਖ਼ਲੀਲ ਜਿਬਰਾਨ ਆਖਦਾ ਹੈ, ''ਮਾਪਿਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ

ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਬੱਚੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਨ। ਬੱਚੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਆਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਅਦਿੱਖ ਧਨੁਖਧਾਰੀ ਵਲੋਂ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਚਲਾਏ ਇਹ ਤਾਂ ਤਿੱਖੇ ਤੀਰ ਹਨ।"

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਰਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਸੰਕੇਤ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ :

ਆਪੀਨੈ ਆਪ ਸਾਜਿਓ, ਆਪੀਨੈ ਰਚਿਓ ਨਾਉ।
ਦੁਯੀ ਕੁਦਰਤਿ ਸਾਜੀਐ ਕਰਿ ਆਸਣੁ ਡਿਠੋ ਚਾਉ।[9]

ਇਸ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚੋਂ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ :

(ੳ) ਰੱਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸਾਜਣਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀ ਤਾਂ ਆਪਣਾ ਨਾਉਂ ਰਚਿਆ।

(ਅ) ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦਾ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣਾ ਹੀ ਨਾਉਂ ਰਚਣਾ ਹੈ।

(ੲ) ਇਕੱਲੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ, ਜਿਸ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ, ਕੋਈ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

(ਸ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਜਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਨਾਮ ਰਚਣਾ ਇਕੋ ਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਦੋ ਭਿੰਨ ਰੂਪ ਹਨ। ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਵਿਵਿਧਤਾ, ਬਹੁਰੂਪਤਾ। ਜੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਜਣਾ ਅਤੇ ਨਾਮ ਰਚਣਾ ਦੋ ਕਾਰਜ ਹੁੰਦੇ, ਤਾਂ ਫਿਰ 'ਦੁਯੀ ਕੁਦਰਤ ਸਾਜੀਐ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੀਜੀ' ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਣਾ ਸੀ। ਦੁਯੀ ਦਾ ਇਕ ਅਰਥ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਰੱਬ ਪਹਿਲੇ ਦਰਜੇ ਤੇ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਰੱਬ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ।

(ਹ) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਿਰਜਣਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਰੱਬ ਉਦਾਸੀਨ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਸੀ–ਉਸ ਵਿਚ ਖੇੜਾ ਤੇ ਵਿਗਾਸ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਬੀਜ ਵਿਚ ਫੁੱਲ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਬੀਜ ਜਦੋਂ ਤਕ ਪੁੰਗਰਦਾ ਨਹੀਂ ਉਦੋਂ ਤਕ ਉਹ ਫੁੱਲ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ ਤੇ ਖਿੜ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਖਿੜਨ ਲਈ ਬੀਜ ਨੂੰ ਰੂਪ ਵਟਾਣਾ ਪਵੇਗਾ ਤੇ ਬੀਜ ਤੋਂ ਪੌਦਾ, ਪੌਦੇ ਤੋਂ ਫੁੱਲ ਬਣਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਕਰ ਕੇ ਰੱਬ ਵਿਚ ਚਾਉ, ਉਮਾਹ, ਖੇੜਾ, ਆਨੰਦ ਅਤੇ ਵਿਗਾਸ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ। 'ਕਰਿ ਆਸਣ ਡਿਠੋ ਚਾਉ' ਦਾ ਅਰਥ ਇਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਚਾਉ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਆਮਦ ਚਾਉ ਦੀ ਆਮਦ ਸੀ।

(7) **ਪਰਤੱਖਣਾ ਵਿਚ ਅਤੇ ਪਰਤੱਖਣਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ** : ਜੋ ਕੁੱਝ ਸਾਡੇ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕੁੱਝ ਭਾਵ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪਰੇਰੇ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸੀਮਾਂਤਕ ਅਧਿਐਨ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਇਉਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

> "ਇਕ ਅਰਥ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਭਾਵ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮੱਗਰਤਾ ਹੈ। ਹਰ ਵਸਤ ਜੋ ਕਦੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਹੁਣ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਦੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ।"[10]

ਇਸ ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨਾ ਮੁਨਾਸਿਬ ਹੋਵੇਗਾ :

"ਕ੍ਰਿਆਯੁਕਤ ਮਨ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ ਪਰ ਮਨ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਨ।"[11]

ਉਕਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸਥੂਲ ਅਤੇ ਅਸਥੂਲ, ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ, ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਪਰਾਸਰੀਰਕ, ਸਭ ਹੋਂਦਾਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ 'ਕੁਦਰਤ' ਹਨ।

ਬਰਕਲੇ ਦਾ ਵਿਚਾਰਵਾਦ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਆਖਦਾ ਹੈ। "ਮੈਂ ਹਾਂ–ਇਸ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਹੈ।" 'ਮੈਂ ਹਾਂ' ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਹਨ। ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਸਾਡੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਤੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਾ ਹੋਵਾਂਗੇ ਤਾਂ ਜਗਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਗੁਰਮਤਿ ਬਰਕਲੇ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਲੈਣ ਦੀ ਮੁਥਾਜੀ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤਾਕਤ ਇੰਨੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਸਹੀ ਕਥਨ ਕਰ ਸਕੇ :

ਕੁਦਰਤਿ ਕਵਣ ਕਹਾ ਵੀਚਾਰੁ।[12]

ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਜਕੜ ਵਿਚ ਹਨ ਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਅਧੀਨ ਕਰ ਲੈਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਜਿੰਨਾ ਕੁ ਭਾਗ ਸਾਡੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਅਗੇ ਅਨੁਮਾਨ ਰਾਹੀਂ ਪੁਜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧੂਆਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਤੇ ਅੱਗ ਹੈ, ਤਿਵੇਂ ਕੁਦਰਤ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਕੀਤਿਆਂ ਕਾਦਰ ਦੀ ਸੂਝ ਪੱਲੇ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਜਦੋਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਹੋਰਿ ਕੇਤੇ ਗਾਵਨਿ ਸੇ ਮੈ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵਨਿ ਨਾਨਕ ਕਿਆ ਵੀਚਾਰੇ।[13]

ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਹੀ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਕੁੱਝ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਅਨੇਕ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਬ੍ਰਹਮੰਡ 'ਮੈ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵਨਿ', ਕਿਉਂਕਿ ਚਿੱਤ ਦੀ ਇਕ ਸੀਮਾ ਹੈ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਅਨੰਤ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਹੈ।

(8) **ਕੁਦਰਤ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਨਹੀਂ** : ਕੁਦਰਤ ਬਾਰੇ, ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਮਰ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਭੌਤਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵੀ ਆਪਣਾ ਸਮਰਥਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ–ਇਹ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪਰਵਾਣਿਤ ਸਚਾਈ ਹੈ। ਭੌਤਿਕ ਤੇ ਰਸਾਇਣਕ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਆਦਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਰਾਹੀਂ ਪਦਾਰਥ ਦਸ਼ਾ ਬਦਲੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅਣੂਆਂ ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਦਾ ਜੋੜ ਵਿਛੋੜ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕੁੱਝ ਵੀ ਘਟਦਾ ਵਧਦਾ ਨਹੀਂ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਰਦਰਫੋਰਡ ਨੇ ਐਟਮ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਤਾਂ ਵਿਗਿਆਨੀ ਕਹਿਣ ਲੱਗੇ ਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਧਾਰਨਾ–'ਪਦਾਰਥ ਅਮਰ ਹੈ'–ਗ਼ਲਤ ਸਿੱਧ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਐਟਮਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਤੇ ਐਟਮ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਪਦਾਰਥ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਈਨਸਟਾਈਨ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਐਟਮ ਟੁੱਟਣ ਨਾਲ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਕਿ ਪਦਾਰਥ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਐਟਮ ਟੁੱਟਣ ਨਾਲ ਜਿਹੜੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਊਰਜਾ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ–ਇਹ ਵੀ ਪਦਾਰਥ ਹੈ। ਊਰਜਾ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਸੂਖਮ ਰੂਪ ਹੀ ਹੈ, ਹੋਰ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ। ਅਈਨਸਟਾਈਨ ਨੇ

ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਤਰ $E=mc^2$ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਤੇ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਐਟਮ ਟੁੱਟਣ ਨਾਲ ਊਰਜਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਊਰਜਾ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪਦਾਰਥ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਊਰਜਾ ਹੋਰ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ, ਪਦਾਰਥ ਦੀਆਂ ਸੂਖਮ ਲਹਿਰਾਂ ਹਨ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਖੁਦ ਊਰਜਾ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦਾ ਠੋਸ ਰੂਪ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਭਾਫ਼ ਅਤੇ ਭਾਫ਼ ਤੋਂ ਮੁੜ ਪਾਣੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਪਦਾਰਥ ਤੋਂ ਊਰਜਾ ਅਤੇ ਊਰਜਾ ਤੋਂ ਪਦਾਰਥ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸੂਰਜ ਦੇ ਮਾਦੇ ਅੰਦਰ ਹਰ ਪਲ ਇਹੀ ਕ੍ਰਿਆ ਵਾਪਰ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸਦਕਾ ਉਹ ਯੁੱਗਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਫੁਰਮਾਂਦੇ ਹਨ:

ਕੁਦਰਤਿ ਕਰਿ ਕੈ ਵਸਿਆ ਸੋਇ।[14]

ਅਰਥਾਤ ਰੱਬ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਸੀ, ਫ਼ਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੀ, ਹੁਣ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵੱਸ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਰੂਪ ਵਟਾਇਆ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਰਾਗ ਮਾਝ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ:

ਨਾਨਕ ਸਚ ਦਾਤਾਰੁ ਸਿਨਾਖਤੁ ਕੁਦਰਤੀ।[15]

ਕੁਦਰਤ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸ਼ਾਹਦੀ ਭਰਦੀ ਹੈ। ਦਾਤਾਰ ਸੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਉਸ ਸੱਚ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ (ਸ਼ਨਾਖਤ) ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਮਦਦਗਾਰ ਹੈ। ਦਾਤਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਚ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵੀ ਸੱਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਕਾਦਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਤਾਂ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹੁਸਨ ਦਾ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਨ ਲਈ ਜਗਤ ਸਿਰਜਿਆ।

(ਅ) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਮਾਇਆ, ਕੁਦਰਤ

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਵੀ ਚਿੰਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ 'ਮਾਇਆ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਤਾਂ ਇਹ ਅਤਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਕਲਪ ਹੈ।

'ਮਾਇਆ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਉਤਪਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀਆਂ ਧਾਤੂਆਂ ਤੋਂ ਹੋਈ ਮੰਨੀ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ। ਡਾ. ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਇਸ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ 'ਮਾਂ' ਤੋਂ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ। 'ਮਾਂ' ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਣਨੀ–ਜੋ ਜਨਮ ਦੇਵੇ–ਜੋ ਪੈਦਾ ਕਰੇ, ਯਾਨੀ ਕਿ ਜੋ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਾਇਆ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਜਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਇਆ।[16]

ਦੂਜੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਇਕੋ ਧਾਤੂ 'ਮਾਂ' ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ ਸਗੋਂ ਇਹ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਮਾ+ਯਾ ਦਾ ਯੋਗਿਕ ਹੈ। 'ਮਾ' ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ 'ਨਹੀਂ' ਤੇ 'ਯਾ' ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਜਿਹੜੀ'। ਸੋ ਮਾਇਆ ਯੋਗਿਕ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਜਿਹੜੀ ਨਹੀਂ'।[17]

ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਕਿ ਮਾਇਆ ਜੋ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਸਤਿ ਹੈ ਜਾਂ ਅਸੱਤ। ਦੂਜਾ ਅਰਥ ਸਪਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਇਹ ਨਹੀਂ' ਹੈ। 'ਜੋ ਹੈ', ਇਹ ਉਸ 'ਨਹੀਂ ਹੈ' ਦਾ ਭਰਮ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਹੋਂਦਹੀਣ ਹੈ। ਨਾਲੰਦਾ ਹਿੰਦੀ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼ ਵੀ ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ

ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਾਇਆ ਦੇ ਅਰਥ 'ਛਲ, ਕਪਟ, ਭਰਮ, ਮੋਹ, ਧਨ, ਲਛਮੀ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿ, ਜਾਦੂਸ਼ਕਤੀ, ਪ੍ਰੇਰਣਾ, ਮਮਤਾ, ਦਇਆ, ਅਗਿਆਨ, ਅਵਿਦਿਆ, ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਉਹ ਕਲਪਿਤ ਸ਼ਕਤੀ ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਦੀ ਆਗਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ' ਆਦਿਕ ਕਰਦਾ ਹੈ।[18] ਇਸ ਅਰਥ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਮਾਇਆ ਸਿਰਫ ਦਿਖਾਵਾ (appearance) ਜਾਂ ਪ੍ਰਪੰਚ ਹੈ, ਯਥਾਰਥ ਨਹੀਂ।

'ਹਿੰਦੀ ਸ਼ਬਦ ਸਾਗਰ' ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਵਿਵਰਣ ਇਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ-'ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਭਰਮ, ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ, ਸਮੂਹ ਸੰਸਾਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਅਵਾਸਤਵਿਕਤਾ, ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਤਤਕਾਲੀਨ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਕਾਰਜ।'[19]

ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਗੁਰ ਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨਕੋਸ਼' ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦੇ ਅਰਥ 'ਮਾਤਾ, ਮਾਂ, ਭੁਲੇਖਾ, ਭਰਮ, ਅਵਿਦਿਆ, ਲਛਮੀ, ਧਨ ਸੰਪਦਾ, ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਰੂਪ, ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ, ਕ੍ਰਿਪਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਕੀਤੇ ਹਨ।[20]

ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਰਿਗਵੇਦ ਦੇ ਵਕਤ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ 'ਰੂਪ ਵਟਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ' ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

> *ਇੰਦ੍ਰੋ ਮਾਯਾਮਿ ਪੁਰੂਰੂਪ ਇਯਤੇ।*[21]
> (ਇੰਦਰ ਆਪਣੀ ਮਾਇਆ ਨਾਲ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਰੂਪ ਧਾਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।)

ਮਾਇਆ ਇੰਦਰ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਅਨੇਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਵਟਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਮਾਇਆ ਉਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਇਕ ਰੂਪ ਨੂੰ ਬਹੁਰੂਪਤਾ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦੇਵੇ।

ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖੋਂ ਕੀਤਾ ਵੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੇਠ ਲਿਖਿਆ ਪ੍ਰਸੰਗ ਉਲੇਖਯੋਗ ਹੈ :

> "ਹੇ ਇੰਦਰ, ਸ਼ਰੀਰ ਰੂਪ ਤੋਂ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਤੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਘੋਸ਼ਣਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਿਚਰਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਤੇਰੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਯੁੱਧ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਲੋਕ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕੇਵਲ ਤੇਰੀ ਮਾਇਆ ਕਾਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੋਏ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਨਾ ਤਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਅਤੇ ਨਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਤੈਨੂੰ ਕੋਈ ਸ਼ਤਰੂ ਮਿਲਿਆ (ਜੋ ਤੇਰਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰ ਸਕਦਾ)।"[22]

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਅਰਥ 'ਚਕ੍ਰਿਤ ਕਰ ਦੇਣ' ਵਾਲੀ ਅਚੰਭਾਜਨਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਵਚਿੱਤਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਅਦੈਵੀ ਅਤੇ ਅਸੁਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਲਈ ਵੀ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਸਿਰਫ ਰੱਬੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ, ਦਾਨਵਾਂ ਕੋਲ ਵੀ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ।[23] ਜਦੋਂ ਮਾਇਆ ਲਈ ਅਵਿਦਿਆ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨ ਵਰਗੇ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਦੋਂ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾਨਵੀ ਵਧੇਰੇ ਅਤੇ ਦੈਵੀ ਘੱਟ ਮਾਲੂਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਅਸੱਤ ਜਾਣ ਕੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚ

ਇਸ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਉਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਭਰਮਜਾਲ ਜਾਣ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਵਿਧਤਾ, ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੀ ਮ੍ਰਿਗਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦਾ ਅੰਕੁਸ਼ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਚੁਭਣ ਦਿੰਦੇ, ਤੇ ਮਨਮੁਖ ਮਾਇਆ ਦੀ ਚੰਚਲਤਾ ਚਪਲਤਾ ਮਗਰ ਲੱਗ ਕੇ ਇਸੇ ਨੂੰ ਸਤਿ ਜਾਣ ਕੇ ਮ੍ਰਿਗਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਵਿਚ ਭਟਕਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਗੁਰਮੁਖ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਦਾਸੀ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਮਨਮੁਖ ਖ਼ੁਦ ਮਾਇਆ ਦਾ ਦਾਸ ਹੋ ਕੇ ਜੀਵਨ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਬੈਠਦਾ ਹੈ।

ਬ੍ਰਹਦਆਰਣਯਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

> "ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁਧ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਝੂਠ, ਛਲ ਤੇ ਮਾਇਆ ਨਹੀਂ।"[24]

ਡਾ. ਹਿਰਿਆਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਾਣੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਲਈ 'ਅਵਿਦਿਆ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਆਮ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।[25]

ਇਸ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਦੋ ਤੱਥ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕੇ ਹਾਂ :

(1) ਮਾਇਆ ਰੱਬ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਵਚਿੱਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ।

(2) ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਅਵਿਦਿਆ ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਰੱਬ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਮਿੱਥ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ।

ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਵਧੇਰੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਕ੍ਰਮਬੱਧ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਵੇਚਨ ਭੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਗੁਪਤਾ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> "ਭਾਵੇਂ ਮਾਇਆ ਜਾਂ ਅਵਿਦਿਆ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਵੇਦਾਂ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਸੱਜਰੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਚਾਈਆਂ ਨੂੰ ਜੋੜਨਾ ਕੇਵਲ ਸ਼ੰਕਰ ਦਾ ਹੀ ਕੰਮ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਾਇਆਵਾਦ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਸ਼ੰਕਰ ਨੂੰ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[26]

ਮਾਇਆ ਜਾਦੂਗਰ ਦੀ ਉਸ ਕਲਾ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਚਲਾਕੀ ਦੁਆਰਾ ਹਵਾ ਵਿਚੋਂ ਗੇਂਦ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਜਾਣ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ ਕਿ ਹਵਾ ਵਿਚੋਂ ਗੇਂਦ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ। ਉਹ ਕੇਵਲ ਚਕ੍ਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਾਦੂਗਰ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਪਤਾ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਜੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਇਸ ਚਲਾਕੀ ਦੀ ਸਮਝ ਹੋਵੇ ਉਹ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਚਕ੍ਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਇਹ ਨਜ਼ਰ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਹੈ। ਹਵਾ ਵਿਚੋਂ ਗੇਂਦ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸੂਝਵਾਨ ਬੰਦੇ ਮਾਇਆ ਦਾ ਭੇਦ ਵੀ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਾਣ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਅਰਥ ਇਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਕੁੱਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ :

(1) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਉਹ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ

ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਛੋੜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

ਖਰੀ ਸਿਆਣੀ ਕੰਤ ਨਾ ਭਾਣੀ ।
ਮਾਇਆ ਲਾਗੀ ਭਰਮ ਭੁਲਾਣੀ ।[27]

(2) ਜਪੁ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਮਾਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

ਏਕਾ ਮਾਈ ਜੁਗਤਿ ਵਿਆਈ
ਤਿੰਨ ਚੇਲੇ ਪਰਵਾਣ ।[28]

(3) ਲੋਭ ਲਾਲਚ ਲਈ ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ :

ਮਨੁ ਮੇਰਾ ਦਇਆਲ ਸੇਤੀ ਥਿਰੁ ਨ ਰਹੈ ।
ਲੋਭ ਕਪਟੀ ਪਾਪੀ ਪਾਖੰਡੀ ਮਾਇਆ ਅਧਿਕ ਲਗੈ ।[29]

(4) ਮਾਇਆ ਧੋਖਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਭਰਮਜਾਲ ਹੈ :

(ੳ) ਬਾਬਾ ਮਾਇਆ ਰਚਨਾ ਧੋਹੁ ।
ਅੰਧੈ ਨਾਮੁ ਵਿਸਾਰਿਆ ਨਾ ਤਿਸੁ ਏਹ ਨਾ ਓਹੁ ।[30]
(ਅ) ਬਾਬਾ ਮਾਇਆ ਭਰਮਿ ਭੁਲਾਈ ।[31]

(5) ਧਨ ਦੌਲਤ ਲਈ ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਆਇਆ ਹੈ :

ਮਾਇਆ ਸੰਚੁ ਰਾਜੇ ਅਹੰਕਾਰੀ ।
ਮਾਇਆ ਸਾਥ ਨ ਚਲੇ ਪਿਆਰੀ ।[32]

ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਮਾਇਆ ਲਈ 'ਅਵਿਦਿਆ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਅਵਿਦਿਆ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਬਦ 'ਵਿਦਿਆ' ਹੋਇਆ–ਜੋ ਮਾਇਆ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰੇ। ਪਰ ਜਿਹੜਾ ਆਦਮੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਮੈਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪੜ੍ਹ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾ ਲਵਾਂਗਾ, ਉਸ ਦੀ ਵਿਦਿਆ ਵੀ ਅਵਿਦਿਆ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਤਾਬੀ ਗਿਆਨ ਵਿਦਿਆ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਮਾਇਆ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਰੂਪ ਹੈ :

ਡਗਰੀ ਚਾਲ ਨੇਤ੍ਰ ਫੁਨ ਅੰਧੁਲੇ ਸਬਦਿ ਸੁਰਤਿ ਨਹੀ ਭਾਈ ।
ਸਾਸਤ੍ਰ ਵੇਦ ਤ੍ਰੈਗੁਣ ਹੈ ਮਾਇਆ ਅੰਧਲਉ ਧੰਧੁ ਕਮਾਈ ।[33]

'ਕੁਦਰਤ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਸਾਮੀ (ਸੈਮਿਟਿਕ) ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ। 'ਮਾਇਆ' ਆਰੀਅਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਵੈਦਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਪਰ 'ਕੁਦਰਤ' ਸ਼ਬਦ ਉਸ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ ਜਿਸ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ, ਹਿੰਦੂ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨਾਲ ਨੇੜੇ ਦਾ ਵਾਸਤਾ ਨਹੀਂ। ਜਿਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਕੁਦਰਤ ਸ਼ਬਦ ਇਕ ਬਦਲ (substitute) ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ। ਕੁਦਰਤ ਭਰਮ-ਭੁਲੇਖੇ ਦਾ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਝਲਕਾਰਾ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜਾ ਝੂਠ ਹੋਵੇ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਸਾਂਖ ਦੀ ਪੁਰਸ਼-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵੀ 'ਕੁਦਰਤ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਮਹਾਨਕੋਸ਼ ਵਿਚ[34] 'ਕੁਦਰਤ' ਦੇ ਅਰਥ 'ਤਾਕਤ' ਜਾਂ 'ਸ਼ਕਤੀ' ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਉਪਜ ਕਾਦਰ ਦੁਆਰਾ ਹੋਈ। ਕਾਦਰ ਸਤਿ ਹੈ। ਸਤਿ ਵਿਚੋਂ ਅਸੱਤ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ

ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਕੁਦਰਤ ਵੀ ਸਤਿ ਹੈ। ਕਾਦਰ ਵੀ ਸਤਿ ਹੈ। ਕਾਦਰ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰਖਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਰਾਹੀਂ, ਆਪਣੇ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕੁੱਝ ਇਕ ਅਰਥ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ :

(ੳ) ਕੁਦਰਤ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਆਕਾਰ ਵਿਚ ਆ ਜਾਣ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਯਾਨੀ ਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਰੂਪ (form) ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ, ਕੁਦਰਤ ਅਖਵਾਇਆ :

ਕੁਦਰਤ ਆਕਾਸੀ ਪਾਤਾਲੀ ਕੁਦਰਤ ਸਰਬ ਆਕਾਰ।[35]

(ਅ) ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਅਰਥ ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਸ਼ਕਤੀ' ਵਜੋਂ ਵੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਕੁਦਰਤ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਾ ਸਿਰਫ ਅਕਾਲਪੁਰਖੀ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ :

ਕੁਦਰਤਿ ਕਉਣ ਹਮਾਰੀ।[36]

(ਸਾਡੀ ਕੀ ਤਾਕਤ ਹੈ?)

(ੲ) ਸਮੂਹ ਚੇਤਨਾ, ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਕੁਦਰਤ ਹਨ :

ਕੁਦਰਤ ਵੇਦ ਪੁਰਾਣ ਕਤੇਬਾ
ਕੁਦਰਤ ਸਰਬ ਵੀਚਾਰੁ।[37]

(ਸ) ਕੁਦਰਤ ਰੱਬ ਦਾ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਰੱਬ ਦੀ ਪਛਾਣ (ਸ਼ਨਾਖਤ) ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ :

ਨਾਨਕ ਸਚ ਦਾਤਾਰੁ ਸਿਨਾਖਤੁ ਕੁਦਰਤੀ।[38]

ਮਨੁੱਖੀ ਸਦਾਚਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਹੈ। ਉੱਤਮ, ਨੀਚ, ਨੇਕੀਆਂ, ਬਦੀਆਂ, ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਬੁਰਿਆਈਆਂ, ਮਾਣ ਅਪਮਾਨ ਸਭ ਕੁਦਰਤ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਅੰਦਰਲਾ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਜਗਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰਲਾ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅੰਗ ਹਨ। ਪਰਾਭੌਤਿਕ, ਜਾਂ ਭੌਤਿਕ ਕੁੱਝ ਵੀ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਨਹੀਂ। ਖਾਣਾ ਪੀਣਾ, ਹੱਸਣਾ ਖੇਡਣਾ, ਪਹਿਨਣਾ, ਵਰਤੋਂ-ਵਿਹਾਰ ਸਭ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਘਟਦਾ ਹੈ। (ਵਧੇਰੇ ਵਿਵਰਣ ਲਈ ਵਾਰ ਆਸਾ ਵਿਚੋਂ 'ਕੁਦਰਤ' ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਰੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।)

ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਦੋਵੇਂ ਰੱਬ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਿਆਂ ਮਾਇਆ ਪਰਦਾ ਤਾਣ ਕੇ ਵਿਘਨਕਾਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦਿਸਦਾ ਜਗਤ ਜੇ ਵਿਕਾਰ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਇਹ 'ਕੁਦਰਤ' ਹੈ, ਪਰ ਜੇ ਪੰਜ ਚੋਰ ਆਪਣਾ ਕਾਰਜ ਕਰੀ ਤੁਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਫਿਰ ਇਹ 'ਮਾਇਆ' ਹੈ। ਜਗਤ ਬੇਸ਼ਕ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਜੋਗੀਆਂ ਵਾਂਗ ਇਸ ਤੋਂ ਭੱਜਣਾ ਸੂਰਮਗਤੀ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਮੁਖ ਮਾਇਆ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਾਮੀ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੁਰਾਣੀ ਅੰਜੀਲ ਵਿਚ, ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਦਮ ਨੇ ਸ਼ੈਤਾਨ ਦੀ ਗੱਲ ਮੰਨ ਕੇ ਜਦੋਂ ਵਰਜਿਤ ਫਲ ਖਾ ਲਿਆ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨੰਗੇਜ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਸ਼ਰਮਾਉਣ ਲਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਦ੍ਵੈਤ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ। ਪਹਿਲੋਂ ਆਦਮ ਨੇ ਰੱਬ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਵਖਰਿਆਇਆ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪਰ ਵਰਜਿਤ ਫਲ ਨੇ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਸੂਝ ਜਗਾ ਦਿੱਤੀ ਜਿਹੜੀ ਰੂਹਾਨੀਅਤ

ਤੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਵੱਖਰੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਵਿਰੋਧੀ ਵੀ ਸੀ। ਵਖਰੇਵੇਂ ਦਾ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਹੀ ਮਾਇਆ ਜਾਲ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਰੱਬ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋ ਜਾਣਾ ਮਾਇਆ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ, ਵੱਖਰਾ ਤਾਂ ਆਦਮ ਰੱਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਸੀ, ਪਰ ਉਦੋਂ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਵਖਰੇਵੇਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਮਾਇਆ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂ ਸਾਂਖ ਮਤ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਨਿਖੇੜ ਦੁਆਰਾ ਮੋਖ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਦਸਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਾਨੀਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਚਾਨਣ ਅਤੇ ਹਨੇਰਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਰਲਗਡ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਚਾਨਣ ਨੂੰ ਹਨੇਰੇ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਦੇ ਰਹਿਣਗੇ ਉਹ ਬਚ ਜਾਣਗੇ ਅਤੇ ਅਮਰ ਹੋਣਗੇ। ਸਾਂਖ ਦੀ 'ਪ੍ਰਕਿਤੀ' ਅਤੇ ਮਾਨੀ ਦਾ 'ਹਨੇਰਾ' ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਹਨੇਰੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਸਤਿ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਮਾਇਆਧਾਰੀ, ਅੰਨ੍ਹੇ ਅਤੇ ਬੋਲੇ ਹਨ।

(ੲ) ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਪੱਖ

ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਪੂਰਬ-ਸੁਕਰਾਤ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਕੋਸ਼[39] ਵਿਚ ਪਦਾਰਥ ਦੀਆਂ ਕੁੱਝ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ:

1. ਪਦਾਰਥ ਥਾਂ ਘੇਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਵਜ਼ਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ, ਜੜ੍ਹਤਾ, ਰੁਕਾਵਟ, ਆਕਰਖਣ (ਸੁੰਗੜਨਾ) ਤੇ ਉਦਕਰਖਣ (ਫੈਲਣਾ) ਆਦਿਕ ਲੱਛਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।
2. ਪਦਾਰਥ ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਗੈਰਮਾਨਸਿਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਉਪਕਰਣ ਹੈ।
3. ਪਦਾਰਥ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਜਗਤ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ।
4. ਵੱਖ ਵੱਖ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਆਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਮੂਹਕ ਸੰਗਿਆ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
5. ਪਦਾਰਥ ਉਹ ਪਰਾਪੂਰਬਲੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਆਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ।

ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਲੱਛਣਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਚੀਜ਼ ਸਾਂਝੀ ਹੈ ਕਿ ਪਦਾਰਥ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਫ ਨਿਜਤਵ (Individuality) ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਵਿਚ ਵਸਤੂਪਰਕਤਾ (Objectivity) ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਪਦਾਰਥ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਜਨਮਦਾਤਾ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਵੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨਿਰਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਨਿਰਾਕਾਰਤਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਲੱਛਣ ਤਾਂ ਹੈ, ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਲੱਛਣ ਨਹੀਂ। ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਗ਼ੈਰਪਦਾਰਥਕ ਦੋਵਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਗ਼ੈਰ ਪਦਾਰਥਕ ਨਿਰੀਖਣ ਲਈ ਵੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਦਾਰਥਕ ਆਕਾਰ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਕਤ ਆਕਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿ ਚੁੱਕਿਆ ਹੋਵੇ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਉਦੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ, ਭਾਵ ਪਦਾਰਥਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸੀ ਉਦੋਂ ਉਹ ਗ਼ੈਰ-ਪਦਾਰਥਕ ਆਕਾਰਹੀਣ ਸ਼ਕਤੀ ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਣਾ ਅਸੰਭਵ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵੱਖਰਾ ਸ਼ਖ਼ਸ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜੇ ਕਿਆਸ ਕਰੀਏ ਕਿ ਨਿਰਾਕਾਰ ਰੱਬ ਇਕ ਲਹਿਰ ਵਾਂਗ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤਾਂ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਪੇਸ਼ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲਹਿਰਾਂ ਲਈ ਮਾਧਿਅਮ ਅਵੱਸ਼ਕ ਹੈ ਤੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ ਪਦਾਰਥਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲਹਿਰ ਪਦਾਰਥ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਕੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਤਕ ਅਪੜਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੀ ਪਰਾਪੂਰਬਲੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਰੱਬ ਗ਼ੈਰਪਦਾਰਥਕ

ਸੁਭਾਵ ਦਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹਾ ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ।

ਦੇਵਤੇ, ਭੂਤ, ਪਰੇਤ, ਜਿੰਨ, ਪਰੀਆਂ, ਅਪਸਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤਰ ਨਿਜਤਵ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਥਿਰ ਸਰਬਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਆਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇਵਤਿਆਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ ਦੇਵਤੇ ਹਨ। ਦੇਵਤੇ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਰਖਦੇ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਦੇਵਤੇ ਦੇ ਲੱਛਣ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਤਾਂ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਚਮਤਕਾਰ ਰਾਹੀਂ ਦੇਵ-ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਉਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ।

ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਦ੍ਰਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਦ੍ਰਵ ਨੌਂ ਹਨ–(1) ਪ੍ਰਿਥਵੀ, (2) ਪਾਣੀ, (3) ਅੱਗ, (4) ਹਵਾ, (5) ਆਕਾਸ਼, (6) ਦਿਸ਼ਾ, (7) ਕਾਲ, (8) ਆਤਮਾ, (9) ਮਨ। ਦ੍ਰਵ, ਜਿਹੜੇ ਚੇਤਨ ਹਨ, ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਮਨ ਚੇਤਨ ਤੱਤ ਹਨ। ਪ੍ਰਿਥਵੀ, ਪਾਣੀ, ਅੱਗ ਅਤੇ ਹਵਾ ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਦੇ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ ਤੇ ਜਿਵੇਂ ਪਰਮਾਣੂੰ ਅਸੰਖ ਹਨ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨ ਅਤੇ ਆਤਮਾਵਾਂ ਵੀ ਅਸੰਖ ਹਨ। ਆਕਾਸ਼, ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਕਾਲ ਪਰਮਾਣੂੰਆਂ ਦੇ ਨਹੀਂ ਬਣੇ ਹੋਏ ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਣ ਰਖਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਵੀ ਪਦਾਰਥ ਹਨ। ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਕ ਦੇ ਤਿੰਨ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸਿੱਟੇ ਹਨ :

1 ਪਰਮਾਣੂੰ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਲਘੁਤਮ (ਛੋਟੀ ਤੋਂ ਛੋਟੀ) ਮਾਤਰਾ ਹੈ।
2. ਗੋਚਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ, ਅਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਅਣੂਆਂ ਕਰਕੇ ਹੈ।
3. ਗੋਚਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਵੰਡ ਪਰਮਾਣੂ ਤੀਕ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਪਰਮਾਣੂ ਦੀ ਅੱਗੇ ਵੰਡ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਪ੍ਰਿਥਵੀ, ਪਾਣੀ, ਅੱਗ, ਹਵਾ ਅਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਪੰਜ ਮਹਾਂਭੂਤ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਮੀਮਾਂਸਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰ ਅਸੰਖਾਂ ਪਰਮਾਣੂੰਆਂ ਅਤੇ ਅਸੰਖਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੀਮਾਂਸਾ ਅਨੇਕ ਦੇਹਹੀਣ ਮੁਕਤ ਆਤਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੀਮਾਂਸਕ, ਜਗਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਅਰਥਹੀਣ ਹਨ।

ਉੱਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੱਛਮ ਦੇ ਭੌਤਿਕਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਏਨੀ ਨੀਝ ਨਾਲ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਸਰੂਪ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿੱਟੇ ਨਿਕਲੇ ਸਗੋਂ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਲਹਿਰ ਚਲ ਪਈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਹਿਲੋਂ ਪਹਿਲ ਹੀਗਲ ਦਾ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਪੁਕਾਰਿਆ ਗਿਆ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ :

> "ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਜਾਂ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਧਾਰਣਾ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਜੀਵਨ ਸ਼ਰੀਰਕ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਹਰਕਤਾਂ ਅਤੇ

> ਕਾਰਜਾਂ ਤੇ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਸੁਖਵਾਦ (ethical hedonism) ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂਆਂ, ਪਦਾਰਥਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸੁਖ ਜਾਂ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਇਕ ਨੈਤਿਕ ਆਦਰਸ ਹੈ।"[10]

ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ 'ਨਾਸਤਿਕ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਹੈ–ਮੁਨਕਿਰ, ਬੇਈਮਾਨ, ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਜੋ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ–'ਨਾ ਅਸਤੀ'। ਚਾਰਵਾਕ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਲਹਿਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਈ। ਚਾਰਵਾਕ ਦਾ ਵੀ ਮੁੱਖ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਸ਼ਰੀਰਕ ਸੁਖਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸੀ ਤੇ ਅਖਾਣ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੀ ਕਿ 'ਦੇਸੀ ਘਿਉ ਖਾਉ ਭਾਵੇਂ ਚੋਰੀ ਦਾ ਖਾਉ'।

ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਅਜਿੱਤ ਨੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜੋ ਬੁੱਧ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਵੱਡਾ ਬੁਧੀਮਾਨ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਾਧੂ ਸੀ। ਅਜਿੱਤ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹ ਸੀ :

> "ਭੇਟਾ, ਚੜ੍ਹਾਵਾ ਜਾਂ ਦਾਨ, ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤੂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਚੰਗੇ ਅਤੇ ਮੰਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਨਾ ਕੋਈ ਫਲ ਹੈ ਨਾ ਕੋਈ ਨਤੀਜਾ। ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਅਸਲੀਅਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾ ਕੋਈ ਮਾਤਾ ਹੈ ਨਾ ਪਿਤਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਜੀਵ ਹਨ ਜੋ ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।......ਮਨੁੱਖ ਚਾਰ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਮਰਦਾ ਹੈ ਮਿੱਟੀ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਦ੍ਰਵ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਪ ਅੱਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਗੈਸਾਂ ਹਵਾ ਵਿਚ ਇਕ ਰੂਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜੇ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਅਤੇ ਛੇਵਾਂ ਮਨ ਈਥਰ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[11]

ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਸਹਿਲ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਗਿਆਨ, ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੁਆਰਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਗਿਆਨ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹਾਸਲ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਸਰੀਰਕ ਸੁਖਾਂ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਮਨ, ਆਤਮਾ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਦੁਰਗਮ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਠੋਸ ਤੇ ਸਥਿਰ ਵਸਤੂਆਂ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਹਰ ਥਾਂ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਬਹੁਤ ਸਹਿਲ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਬਾਰੇ ਰਹੱਸ ਅਨੁਭਵ ਰਾਹੀਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਣਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਤੇ ਰਹੱਸ ਅਨੁਭਵ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵੱਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪਦਾਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਸੁਤੰਤਰ ਇਕਾਈ ਨਹੀਂ। ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਕਰਤਾ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਰਚਨਾ ਹੈ ਤੇ ਰਚਨਾ ਰਚਨਹਾਰ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ ਗੌਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਅਸੱਤ ਨਹੀਂ। ਰੱਬ ਜਦੋਂ ਹੋਂਦਹੀਣ ਹਸਤੀ ਸੀ ਉਦੋਂ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਹਸਤੀ ਨੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਪਦਾਰਥ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਪਦਾਰਥ ਅਮਰ ਨਹੀਂ। ਜਦੋਂ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨੇ ਚਾਹਿਆ, ਉਹ ਫਿਰ ਇਹ ਲੀਲ੍ਹਾ ਸਮੇਟ ਕੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ।

ਦੁਨੀਆਂ ਸਿਰਜਣ ਵਕਤ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਸਮੇਟਣ ਵਕਤ ਉਹ ਕਿਸੇ ਦੂਜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਰਾਇ ਲੈ ਕੇ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ :

ਨਾਨਕ ਸਚਾ ਪਾਤਸਾਹੁ ਪੂਛਿ ਨ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰ ।[42]

ਪਦਾਰਥਕ ਜਗਤ ਚਲਣਹਾਰ ਹੈ, ਥਿਰ ਕੇਵਲ ਰੱਬ ਸੱਚਾ ਹੈ :

ਹੈ ਭੀ ਹੋਸੀ ਜਾਇ ਨ ਜਾਸੀ ਸਚਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰੋ ।[43]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਆਦਮੀ ਭਲੇ ਬੁਰੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ । ਕੀ ਜੀਵੰਤ ਹੈ ਕੀ ਨਿਰਜਿੰਦ, ਮਨੁੱਖ ਨਿਰੀਖਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ । ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਰਮ ਅਤੇ ਸਤਿ ਵਿਚ ਭੇਦ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸਹਿਲ ਨਹੀਂ :

ਕਿਆ ਭਰਮ ਕਿਆ ਮਾਇਆ ਕਹੀਐ
ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਸੋਈ ਭਲਾ ।[44]

ਅੰਤਿਮ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਮਾਰਮਿਕ ਸੂਝ ਕੇਵਲ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਹੈ । ਜਿਹੜੀਆਂ ਜੀਵ ਆਤਮਾਵਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਰਹੱਸ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ, ਪਦਾਰਥਕ ਸੋਝੀ ਬ੍ਰਹਮਗਿਆਨ ਨਹੀਂ । ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਹਮਗਿਆਨ ਸਰਬੋਤਮ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਬਣਨ ਦੇ ਲਾਇਕ ਹੈ ।

(ਸ) ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪੱਖ

ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਲਗਿਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਹਮਣੇ ਰਖਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ–

1. ਕੁਦਰਤ ਇਕੋ ਰੱਬ ਦੀ ਰਚੀ ਰਚਨਾ ਹੈ ।
2. ਰੱਬ ਆਪ ਕਿਸੇ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਸ੍ਵੈ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹਸਤੀ ਹੈ ।

ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

> "ਜਿਹੜੀ ਹਸਤੀ ਦਿਸਦੇ ਤੇ ਅਣਦਿਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਹੈ ।"[45]

ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਰਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਮਨ ਵਿਚਾਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ :

> "ਧਰਮ ਵਿਚ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਭਾਵ ਵਸਤਾਂ ਪੌਦਿਆਂ, ਜਾਨਵਰਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਰੀਕੇ ਦੁਆਰਾ ਰੱਬ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਸਾਰੇ ਆਸਤਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹੋਂਦ ਰੱਬੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਤੇ ਉੱਤਮ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਰੱਬ ਦੀ ਪੂਜਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ।"[46]

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਜਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀ ਸੀ? ਆਮ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਜਗਤ ਨਹੀਂ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਉਦੋਂ 'ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ' ਸੀ । 'ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ' ਵਿਚੋਂ 'ਕੁੱਝ' ਕਿਵੇਂ ਰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਦੀ ਸਮਾਨੰਤਰ ਉਦਾਹਰਣ ਚਿੱਤਰਕਾਰ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਤਸਵੀਰ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਸਵੀਰ ਨਹੀਂ ਸੀ । ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚੋਂ ਹੋਂਦ ਆਈ । ਪਰ ਚਿੱਤਰ

ਅਤੇ ਚਿੱਤਰਕਾਰ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਰੱਬ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਢੁਕਦੀ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਚਿੱਤਰਕਾਰ ਚਿੱਤਰ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਬਾਹਰੋਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਚਿੱਤਰ ਪਹਿਲੋਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਤਾਂ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਸਾਮੱਗਰੀ ਤਾਂ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਗਤ ਦੀ ਸਾਮੱਗਰੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਆਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪਹਿਲੋਂ 'ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ' ਸੀ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਦੋਂ 'ਸ਼ੂਨਯ' ਸੀ। ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਦੋਂ ਜੋ ਕੁੱਝ ਵੀ ਹੈ ਸੀ, ਉਹ ਇਸ ਦਿਸਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਵਰਗਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਿਸ ਵੱਲ ਉਂਗਲ ਕਰਕੇ ਆਖ ਸਕੀਏ ਕਿ ਉਦੋਂ 'ਇਹ ਸੀ'। 'ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਸੀ' ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਭਾਵ ਹੈ ਇਸ ਦਿਸਦੇ ਪਰਪੰਚ ਵਰਗਾ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਤਾਂ ਫਿਰ ਉਹ ਕੀ ਸੀ? ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਬੜਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ।

ਜਗਤ-ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਈਸਾਈ ਮਤ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਣੀ ਵਾਜਬ ਹੋਵੇਗੀ। ਜੈਨੇਸਿਸ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

> "ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਰੱਬ ਨੇ ਸਵਰਗ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਬਣਾਈ। ਜ਼ਮੀਨ ਬੰਜਰ ਅਤੇ ਸੁੰਨੀ ਸੀ। ਹੇਠਾਂ ਘੁੱਪ ਹਨੇਰਾ ਸੀ ਤੇ ਰੱਬੀ ਰੂਹ ਪਾਣੀਆਂ ਉੱਤੇ ਤੈਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਰੱਬ ਨੇ ਕਿਹਾ, ਚਾਨਣ ਹੋਵੇ ਤੇ ਚਾਨਣ ਹੋ ਗਿਆ। ਰੱਬ ਨੇ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੇਖੀ। ਇਹ ਉਸ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਲੱਗੀ।"[47]

ਅੱਗੇ ਫਿਰ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਆਉਂਦਾ ਹੈ :

> "ਰੱਬ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਰਗਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ। ਇਸਤਰੀ ਮਰਦ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਰਗੇ ਬਣਾਇਆ। ਫਿਰ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਬਣਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀ ਜੋ ਸਭ ਚੰਗੀਆਂ ਸਨ।"[48]

ਵੈਦਿਕ ਮੱਤ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਕੰਮ ਰੱਬ ਆਪ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਕਾਰਜ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਸੌਂਪਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹਨ। ਪਰ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਬ੍ਰਹਮਾ ਖ਼ੁਦ ਇਸ ਸਾਜੀ ਗਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਹੋ ਗਏ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਗਤ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਜਗਤ ਨੂੰ ਪਾਲਣ ਦਾ ਕੰਮ ਵਿਸ਼ਨੂ ਕੋਲ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਕੰਮ ਸ਼ਿਵ ਨੂੰ ਸੌਂਪਿਆ ਗਿਆ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ–

1. ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਕ ਰੱਬ (ਜਾਂ ਉਸ) ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ।
2. ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਦੇਵਤੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਨੇ ਜਗਤ ਰਚਿਆ ਪਰ ਪਰਵਰਿਸ਼ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਉਸ ਦੇ ਵਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖੇ ਗਏ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਆਪ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪ ਪਰਵਰਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪ ਇਸ ਖੇਡ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਇਕ ਹੈ ਤੇ ਹਰ ਘਟਨਾ ਲਈ ਖ਼ੁਦ ਜ਼ਿਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਈ ਥਾਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂ ਤੇ ਮਹੇਸ਼ ਜਿਹੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕ ਦੇਵਤੇ ਰੱਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹਨ। ਬਾਕੀ ਵਸਤਾਂ ਵਾਂਗ ਦੇਵਤੇ ਵੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਇਕ ਭਾਗ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਰਚੀ, ਸਗੋਂ ਜਦੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ ਤਾਂ ਦੇਵਤੇ ਬਾਕੀ ਜੀਆਂ ਜੰਤਾਂ ਵਾਂਗ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ। ਜਿਵੇਂ :

ਕਿਤੀਆ ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹੇਸਾ ।
ਦੇਵਣ ਦੇਵ ਉਪਾਏ ਵੇਸਾ ।
ਜੋਤੀ ਜਾਤੀ ਗਣਨ ਨ ਆਵੈ ।
ਜਿਨਿ ਸਾਜੀ ਸੋ ਕੀਮਤ ਪਾਵੈ ।[49]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰੱਬ ਲਈ ਜਿਹੜੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੇ ਗਏ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਕਰਤਾਰ, ਸਿਰਜਣਹਾਰ, ਪ੍ਰਤਿਪਾਲਕ, ਖ਼ਾਲਿਕ, ਕਰਨੈਹਾਰ, ਸਿਰੰਦਾ, ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਰੱਬ ਤੋਂ ਵਖਰੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ।

ਕੋਈ ਵੀ ਕਾਰਜ ਕਾਰਨ-ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ । ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਚਾਰ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ :

1. ਉਪਾਦਾਨ ਕਾਰਨ (Material Cause)
2. ਨਮਿੱਤ ਕਾਰਨ (Efficient Cause)
3. ਸੰਜੋਗੀ ਕਾਰਨ (Formal Cause)
4. ਅੰਤਿਮ ਕਾਰਨ (Final Cause)

ਘੁਮਿਆਰ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਭਾਂਡੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਘੁਮਿਆਰ ਭਾਂਡਿਆਂ ਦਾ ਉਪਾਦਾਨ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ । ਮਿੱਟੀ ਉਪਾਦਾਨ ਕਾਰਨ ਹੈ । ਭਾਂਡੇ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਰੱਖਣ ਕਾਰਨ ਘੁਮਿਆਰ ਨਮਿੱਤ ਕਾਰਨ ਹੈ । ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਇਹ ਗੁਣ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਪਾਦਾਨ ਕਾਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਹ ਸੰਜੋਗੀ ਕਾਰਨ ਵੀ ਹੈ । ਜਿਸ ਮਨੋਰਥ ਲਈ ਘੜਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਉਸ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਕਾਰਨ (ਉਦੇਸ਼) ਹੈ ।

ਸਾਂਖ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਸ਼ ਵੀ ਨਮਿੱਤ ਕਾਰਨ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਪਾਦਾਨ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪੁਰਸ਼ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਤੇ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਉਤਪਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਦਵੈਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਿਸਦੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ 'ਸ੍ਵੈ' ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ । ਉਹ 'ਸ੍ਵੈ' 'ਸੈਭੰ' ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਚਾਰੇ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਰਖਦਾ ਹੈ । ਉਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਕੀਤੇ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਵਖਰਿਆਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ।

ਕਰਣ ਕਾਰਣ ਸਮਰਥੁ ਹੈ ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਬੀਚਾਰਿ ।
ਕਾਰਣ ਕਰਤੇ ਵਸਿ ਹੈ ਜਿਨਿ ਕਲਿ ਰਖੀ ਧਾਰਿ ।[50]

ਰੱਬ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਮੱਕੜੀ ਅਤੇ ਜਾਲੇ ਉਣਨ ਵਾਲੀ ਆਮ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਮਾਨਅੰਤਰ ਉਦਾਹਰਣ ਨਾਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮੇਲ ਸਕਦੇ । ਮੱਕੜੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚੋਂ ਜਿਵੇਂ ਜਾਲਾ ਉਣਦੀ ਹੈ, ਠੀਕ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਰੱਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚੋਂ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ । ਪਰ ਇਸ ਉਦਾਹਰਣ ਵਿਚ ਦੋ ਊਣਤਾਈਆਂ ਦਿੱਸ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ :

1. ਮੱਕੜੀ ਜਾਲਾ ਉਣ ਕੇ ਜਾਲੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹਸਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਮੱਕੜੀ ਅਤੇ ਜਾਲਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਰਖ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਰੱਬ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ

ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕਾਦਰ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਕਾਦਰ, ਬੇਸ਼ਕ ਕਾਦਰ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਅਗੋਚਰ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

2. ਮੱਕੜੀ ਖੁਦ ਅੱਗੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮੱਕੜੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਕੜੀ ਅਟੁੱਟ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਰੱਬ ਕਿਸੇ ਪੂਰਬਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਨਹੀਂ।

ਮੁੰਡਕ-ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਅੱਗ ਅਤੇ ਚੰਗਿਆੜਿਆਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ।[51] ਜਿਵੇਂ ਅੱਗ ਵਿਚੋਂ ਅਨੇਕ ਚੰਗਿਆੜੇ ਉਡ ਉਡ ਕੇ ਅੱਗ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਸਭ ਜੀਅ ਜੰਤ ਰੱਬ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਕੇ ਉਸੇ ਵਿਚ ਲੋਪ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਅੱਗ ਚੰਗਿਆੜਿਆਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਸੀ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਵੀ ਨਿਰੰਤਰ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਗਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਲਈ ਦੋ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ :

1. ਉਦਕਰਖਣ (Projection; Process of Expansion)
2. ਆਕਰਖਣ (Attraction; Process of Consummation)

ਜਦੋਂ ਨਿਰਾਕਾਰ ਰੱਬ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਫੁਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਦਕਰਖਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਜਗਤ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਆਕਰਖਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਜਗਤ ਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਕੁੱਝ ਪਲ ਛਿਣ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਕੀਤਾ ਪਸਾਉ ਏਕੋ ਕਵਾਉ।
ਤਿਸ ਤੇ ਹੋਏ ਲਖ ਦਰਿਆਉ।[52]

ਭਾਵ ਇਕੋ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਨਾਲ ਪਸਾਰਾ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਿਆ ਤੇ ਲੱਖਾਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਚਾਲੂ ਹੋ ਗਈਆਂ।

(ਹ) ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਹੁਕਮ

'ਹੁਕਮ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਬਹੁਤ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਪਾਇਆ ਜਾਣਾ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ। ਹਰ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਆਧਾਰ 'ਵਿਚਾਰ' ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਜਦੋਂ ਤਕ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮੂਲ-ਅਰਥ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਤਦ ਤਕ ਉਸ ਉੱਤੇ ਉਸਰੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤੇ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੋਝੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ।

ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਰਥ 'ਆਗਿਆ' ਕਰਦੇ ਹਨ।[53] ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਦੇ ਪਰਾਇਵਾਚੀ ਸ਼ਬਦ 'ਇੱਛਾ', 'ਕਾਨੂੰਨ' ਅਤੇ 'ਸ਼ਬਦ', ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ।[54] ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਹੁਕਮ' ਲਈ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ 'Will' ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ।[55] ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਤਾਲਿਬ 'ਹੁਕਮ' ਨੂੰ 'The Divine Ordinance' ਆਖਦੇ ਹਨ।[56] ਸਰਦਾਰ ਤਰਲੋਚਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਹੁਕਮ' ਨੂੰ 'Will of God'[57] ਅਤੇ ਮੈਕਲਿਉਡ ਨੇ 'Divine Order'[58] ਲਿਖਿਆ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਭਲੀਭਾਂਤ ਵਿਅਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਹੁਕਮ' ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦਾ ਉਹ ਰੂਹਾਨੀ ਕਾਨੂੰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਚਲਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਦੁਆਰਾ

ਜਗਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਅਤੇ ਹੁਕਮ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰੇਗਾ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਗਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੁਕਮ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ। ਪਰ ਹੁਕਮ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾਉਣੀ ਕਦਾਚਿਤ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।[59]

ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਹੁਕਮ' ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਗਿਆ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਅਰਬੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਛਾਈਆਂ ਵੀ ਲੈ ਕੇ ਆਇਆ। ਅਰਬੀ ਵਿਚ 'ਹੁਕਮ' ਲਈ 'ਰਜ਼ਾ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਜ਼ਬਾਨ ਵਿਚ ਇਸੇ ਸ਼ਬਦ ਲਈ 'ਫ਼ੁਰਮਾਨ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। 'ਹੁਕਮ', 'ਰਜ਼ਾ' ਅਤੇ 'ਫ਼ੁਰਮਾਨ' ਇਹ ਤਿੰਨ ਸ਼ਬਦ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਲਈ ਅਪਰਿਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਵਿਹਾਰਕ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ਬਾਨ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਉਪਯੋਗ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਚ ਆਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੰਨੀ ਗੱਲ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਉਹੀ ਨਹੀਂ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਜਿਹੜੇ ਅਰਬੀ ਜਾਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਚ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ 'ਹੁਕਮ' ਦਾ ਭਾਵ 'ਅਹਿਦਨਾਮਾ' ਜਾਂ 'ਕੋਡ' ਆਦਿਕ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਉਥੇ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਮਈ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਤਾਲਿਬ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ 'ਹੁਕਮ' ਸੰਕਲਪ ਲਈ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ 'ਭਾਣਾ' ਹੈ। ਭਾਣੇ ਦੇ ਰਹੱਸ ਦੀ ਸੂਝ ਲੰਮੀ ਸਾਧਨਾ ਮਗਰੋਂ ਹੋਣੀ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[60] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਲਈ ਕੁੱਝ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਜਿਵੇਂ 'ਨਾਮ', 'ਭਾਣਾ', 'ਰਜ਼ਾ' ਤੇ 'ਸ਼ਬਦ' ਆਦਿਕ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਸਚੁ ਫੁਰਮਾਣ ਨੀਸਾਣ ਸਚੁ, ਸਚਾ ਹੁਕਮ ਨ ਮੂਲਿ ਫਿਰੰਦਾ।
ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਟਕਸਾਲ ਸਚੁ, ਗੁਰ ਤੇ ਗੁਰ ਹੁਇ ਸਬਦ ਮਿਲੰਦਾ।[61]

ਕਿਸੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਚਾਹੇ ਇਕ-ਪੁਰਖੀ ਰਾਜ ਹੋਵੇ, ਚਾਹੇ ਲੋਕਤੰਤਰ, ਸੰਵਿਧਾਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਸਰਕਾਰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਨੇਮਾਵਲੀ ਅਤੇ ਦੰਡਾਵਲੀ ਨੂੰ ਅੱਜ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ 'ਹੁਕਮ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਧਾਨਕ ਮੁਖੀ ਨੂੰ 'ਹੁਕਮਰਾਨ'। 'ਹੁਕਮ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ 'ਹੁਕਮਰਾਨ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਅਨਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਹੁਕਮਰਾਨ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਹੁਕਮ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ। ਰੱਬ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸ਼ਬਦ 'ਸਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ' ਰੂਹਾਨੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹਤ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪ ਸੱਚਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਹੁਕਮ (ਕਾਨੂੰਨ) ਵੀ ਸੱਚਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :

ਸਚਾ ਤੇਰਾ ਹੁਕਮ, ਸਚਾ ਦੀਬਾਣੁ।[62]

'ਹੁਕਮ' ਅਤੇ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੋ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਹਨ ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਧੁਨੀਆਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੋਵੇਂ ਸੰਕਲਪ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਪੂਰਕ

ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਸੰਮਿਲਤ ਵੀ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਹੁਕਮ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਤੇ ਜੋ ਕੁੱਝ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਸੀ। ਅਜੋਕੇ ਸੰਸਾਰਕ ਸੰਵਿਧਾਨਾਂ ਵਾਂਗ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਕੋਈ ਅਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਲਿਖਤੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਨਹੀਂ। ਰੱਬੀ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਵੀ ਕਾਨੂੰਨ ਵਿਚ ਇਹੀ ਫਰਕ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆਵੀ ਕਾਨੂੰਨ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਪੁਲੀਸ, ਫੌਜ, ਅਦਾਲਤਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਮਲਾ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਰੱਬ ਆਪ ਹੁਕਮ ਹੈ ਤੇ ਆਪ ਹੀ ਹੁਕਮਰਾਨ।

ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਵਿਚ ਰੱਬ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ 'ਅਲਮਾਲਿਕ' ਅਤੇ 'ਅਲਹਾਕਿਮ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਪਹਿਲੇ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਹੁਕਮਰਾਨ' ਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਜੱਜ'।[63] ਜਿਥੋਂ ਤਕ 'ਹੁਕਮ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਇਹ 'ਹੁਕਮਰਾਨ' ਅਤੇ 'ਜੱਜ' ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਹੁਕਮਰਾਨ ਹੁਕਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਿਵੇਂ ਹੀ ਉਹ ਜੱਜਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਜੱਜ ਇਨਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਵਕਤ ਕਾਨੂੰਨ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। 'ਹੁਕਮ' ਸ਼ਬਦ ਨੇ ਜੱਜ ਅਤੇ ਹੁਕਮਰਾਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜ ਕੇ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਵਿਚ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਗੁਣ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਤੇ 'ਹੁਕਮ' ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ।

ਰੱਬੀ ਨਿਆਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਚਰਮਸੀਮਾ ਤੇ ਉਦੋਂ ਪੁਜਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪੈਗ਼ੰਬਰ 'ਕਿਆਮਤ ਦੇ ਦਿਨ' ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਖ਼ਲਕਤ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਤ ਦਿਨ ਬਹੁਤ ਨੀਝ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਨਾਹਗਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕੀ ਸਜ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇਗੀ ਤੇ ਪਾਕਿ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕੀ ਸਵਾਬ ਮਿਲੇਗਾ, ਇਸ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਿਆਮਤ ਦੇ ਦਿਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਉਸ ਦਿਨ ਰੱਬ ਜੱਜ ਹੋਵੇਗਾ।

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਪਰਮ ਸੱਤਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਣ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ :

1. ਵਿਆਪਕਤਾ
2. ਅਗੋਚਰਤਾ
3. ਚੇਤਨਤਾ

ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਮਸੱਤਾ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹੋ ਗੁਣ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵੀ ਸੁਤੇ ਹੀ ਸਮਾ ਗਏ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਪਦਾਰਥਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦੀਆਂ ਗਤੀਆਂ, ਰੁੱਤਾਂ, ਦਿਨਾਂ, ਰਾਤਾਂ ਅਤੇ ਹਵਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਹੁਕਮ ਲਾਗੂ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਭੈ ਵਿਚਿ ਸੂਰਜ ਭੈ ਵਿਚ ਚੰਦੁ।
ਕੋਹ ਕਰੋੜੀ ਚਲਤ ਨ ਅੰਤ।[64]

ਨਿਰਾਕਾਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਅਗੋਚਰ ਅਤੇ ਅਗਮ ਸੰਸਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਉਹ ਭਾਗ ਵੀ, ਜਿਥੇ ਸਾਡੀ ਸਮਝ ਸੂਝ ਨਹੀਂ ਪੁਜਦੀ, ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ ਵਿਚਰ ਸਕਦੇ। ਜੀਵ ਕਿੰਨੀਆਂ ਜੂਨਾਂ ਭੋਗ ਚੁੱਕਾ

ਹੈ, ਕਿੰਨੀਆਂ ਹੋਰ ਭੋਗਣੀਆਂ ਹਨ, ਸਾਡੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਲੇਖਾ ਕਿਸ ਗਤੀ-ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਡੀ ਹੋਣੀ ਵਿਚ ਕੀ ਕੀ ਵਰਤਣਾ ਹੈ, ਇਹ ਕਾਦਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਅਗੋਚਰ ਭਾਗ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਸਾਡੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦਾ ਵਸੀਕਰਣ ਨਹੀਂ ਪੁਗਦਾ। ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਪਰਖ ਪੜਤਾਲ ਅਸੰਭਵ ਹੈ :

ਲੇਖਾ ਹੋਇ ਤ ਲਿਖੀਐ ਲੇਖੈ ਹੋਇ ਵਿਣਾਸੁ ।[65]

ਪਰਮ ਹਸਤੀ ਦਾ ਤੀਸਰਾ ਗੁਣ 'ਚੇਤਨਾ' ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨਸਾਰ ਜੀਵ ਅਤੇ ਅਜੀਵ (ਜੜ੍ਹ) ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅਜਿਹਾ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਜੜ੍ਹ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਵਿਰੋਧੀ ਹੋਵੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਪਰ ਭਿੰਨਤਾ ਤਾਂ ਇਕ ਜੀਵ ਦੀ ਦੂਜੇ ਜੀਵ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਤਾਂ ਪੱਥਰ (ਸੈਲ) ਨੂੰ ਵੀ ਜੀਵ ਦੀ ਇਕ ਜੂਨੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਕਣ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਜੜ੍ਹ ਨਹੀਂ, ਚੇਤਨ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤੂ ਚੇਤਨਾ-ਹੀਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਜੜ੍ਹ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਜੀਵਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨਤਾ ਇਹ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਕਿ ਉਹ ਅਚੇਤਨ ਹਨ। ਸੰਭਵ ਹੈ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਪਰਖਣ ਵਿਚ ਸਮਰਥ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ ਹੋਈਏ। ਅਜਿਹਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਉਣਾ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਰਬ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਚਿੱਤ-ਰਹਿਤ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੋਈ ਹੋਵੇ। ਪਰਮ ਹਸਤੀ ਦੀ ਚੇਤਨ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਇਸ ਤੱਥ ਵੱਲ ਵੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕਾਦਰ ਉਸ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋ ਕੇ ਦੁਸ਼ਟਾਂ ਅਤੇ ਦੋਖੀਆਂ ਦਾ ਸੰਘਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੈਵੀ ਨਿਆਂ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੋ, ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਵੀ ਹੈ, ਅਗੋਚਰ ਵੀ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਵੀ।

ਪੈਰ-ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਜਪੁ, ਪਉੜੀ 31, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 7.
2. ਮਾਝ ਮ. 1 (4), ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 144.
3. Sterling P. Lamprecht, *Naturalism and the Human Spirit* (Ed. Y.H. Krikorian), N.Y., 1949, p. 20.
4. ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ, *'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ, ਇਕ ਅਧਿਐਨ'*, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1973, ਪੰਨਾ 10.
5. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, *'ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ'* (ਸੰਪਾ. ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ), ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1975, ਪੰਨਾ 72.
6. ਬਾਵਾ ਬੁਧ ਸਿੰਘ, *'ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਇਕ ਪਰਿਚਯ'* ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ (ਸੰਪਾ.), (ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੋਰਨਾਂ ਕੋਮਲ ਹੁਨਰਾਂ ਨਾਲ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1968, ਪੰਨਾ 3
7. Neitzche, *Beyond Good and Evil*, (Ed. Walter Kaufmann), N.Y., 1966, p. 80.
8. *ਛਾਂਦੋਗਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ* : ਪੰਜਵਾਂ 1-1.7 ਅਤੇ ਛੇਵਾਂ 2-1.4.
9. *ਵਾਰ ਆਸਾ*, ਮ. 1, ਪਉੜੀ 1, ਪੰਨਾ 463.

10. H.W. Schneider, *Naturalism and the Human Spirit* (ed. Yervant H. Krikorian), NY, 1949, p. 12.
11. *ਉਹੀ*, ਪੰਨਾ 12.
12. ਜਪੁ, ਪਉੜੀ 16, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 4.
13. ਜਪੁ, ਪਉੜੀ 27, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 6.
14. ਵਾਰ ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ, ਮ. 1, 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 84.
15. ਵਾਰ ਮਾਝ, ਮ. 1, 8, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 141*.
16. Radhakrishnan, *Bhagwad Gita*, p. 411.
17. Ernest Wood, *Vedant Dictionary*, London, entry *Maya*.
18. *'ਨਾਲੰਦਾ ਹਿੰਦੀ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼' (ਹਿੰ.)*, ਪੰਨਾ 530.
19. *'ਹਿੰਦੀ ਸ਼ਬਦ ਸਾਗਰ'(ਹਿੰ.)*, ਪੰਨਾ 56.
20. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ, *'ਗੁਰ ਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨਕੋਸ਼'*, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1960, ਪੰਨਾ 718.
21. *ਰਿਗਵੇਦ* 6 : 47-18.
22. –*ਉਹੀ*–10 : 54-2.
23. ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ *'ਭਾਰਤੀਯ ਦਰਸ਼ਨ'* (ਹਿੰਦੀ), ਜਿਲਦ ਦੂਜੀ, ਪੰਨਾ 564.
24. *ਬ੍ਰਹਦਆਰਣਯਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ*, 2 ; 3-19.
25. ਐਮ. ਹਿਰਿਆਣਾ, *'ਭਾਰਤੀਯ ਦਰਸ਼ਨ ਕੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ'* (ਹਿੰਦੀ), ਪੰਨਾ 62.
26. ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਗੁਪਤਾ, *'ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ'*, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1974, ਪੰਨਾ 219.
27. ਸੂਹੀ ਮ. 1, ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 750
28. ਜਪੁ, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 7
29. ਆਸਾ ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 359
30. ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 15.
31. –ਉਹੀ–*ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 60.
32. ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1342.
33. ਭੈਰਉ ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1136.
34. ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਮਹਾਨਕੋਸ਼*, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1960, ਪੰਨਾ 253.
35. ਵਾਰ ਆਸਾ ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 464.
36. ਬਸੰਤ ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1192.
37. ਵਾਰ ਆਸਾ ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 464.
38. ਵਾਰ ਮਾਝ ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 141.
39. Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy, Bombay*, 1957, p. 191.
40. *'ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼'*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਜਿਲਦ 1, 1971, ਪੰਨਾ 353.
41. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 8, p. 490.
42. ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਮ. 1, 4.7, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 17.
43. ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਮ. 1, 4.28, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 24.
44. ਆਸਾ ਮ. 1, ਪੱਟੀ, 20, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 433.

45. ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ, *'ਗੁਰਮਤਿ ਨਿਰਣਯ'*, ਪੰਨਾ 1.
46. *Dictionary of the History of Ideas*, Vol. 1, 1973, p. 571.
47. "In the beginning God created the heavens and the earth, and the earth was waste and void, and the darkness was upon the face of the deep, and the spirit of God moved upon the face of the waters. And God said, let there be light and there was light. And God saw the light that it was good,"

    Genesis 1 : 1-4.
48. "And God created man in his own image, in the image of God created He him, male and female created He them...... And God saw everything that He had made and behold it was very good." *ibid.*, 1 : 27-31.
49. ਬਿਲਾਵਲ ਮ. 1, ਥਿਤਿ, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 839.
50. ਸਹਿਸਕ੍ਰਿਤੀ ਸਲੋਕ ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1353.
51. *ਮੁੰਡਕ*, 2-1.1.
52. ਜਪੁ, 16, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 3.
53. ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਮਹਾਨਕੋਸ਼*, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪਟਿਆਲਾ, 1960, ਪੰਨਾ 278
54. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼* (ਜਿਲਦ ਪਹਿਲੀ), ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਪੰਨਾ 284.
55. Harbans Singh, *The Message of Sikhism*, Delhi, 1968, p. 93.
56. G.S. Talib, *Guru Nanak : His Personality and Vision*, Delhi, 1969, p. 144.
57. Trilochan Singh, *Theological Concepts of Sikhism*, Patiala, 1969, p. 53.
58. W.H. McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, 1968, p. 201.
59. ਜਪੁ, (ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨ ਆਕਾਰ ਹੁਕਮ ਨਾ ਕਹਿਆ ਜਾਈ), *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1.
60. G.S. Talib, *Guru Nanak : His Personality and Vision*, Delhi, 1969, p. 144.
61. ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, 26.1.
62. ਵਾਰ ਆਸਾ, ਮ. 1, 2.1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 463.
63. F. Maxmuller, (ed), *The Quran*, (Sacred Books of the East), Oxford, 1965, p. LXII.
64. ਵਾਰ ਆਸਾ, ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 464.
65. ਜਪੁ 22, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 5.

ਅਧਿਆਇ ਦੂਜਾ

ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਕਾਵਿਮਈ ਚਿਤਰਨ

(ੳ) ਕੁਦਰਤ : ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਦੇ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ

ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਦੇ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਕੁਦਰਤ ਨੇ ਸਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਲੂਣਿਆ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਕਲਾਤਮਕ ਸੌਂਦਰਯ ਦੀ ਉਹ ਸੂਖਮ ਪਰ ਅਮਰ ਬੁਨਿਆਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੁਹਜ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੈਸੋਪੋਟਾਮੀਆ, ਨੀਲ, ਸਿੰਧ, ਚੀਨ ਅਤੇ ਮਿਸਰ ਦੀਆਂ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਦੀ ਖੁਦਾਈ ਦੁਆਰਾ ਪੁਰਾਤਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸਰਬਪੱਖੀ ਲੌਕਿਕ ਅਧਿਐਨ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚਲੇ ਰੂਪ-ਅਰੂਪ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਡਰ ਭੈ, ਪ੍ਰੇਮ ਪਿਆਰ, ਪੂਜਾ ਸੰਸਕਾਰ, ਦੇਵਾਂ ਅਤੇ ਦਾਨਵਾਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਅਮਰ ਕਥਾ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਢ ਕਦੀਮੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਕਦੀ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਡਰਦਾ ਸੀ, ਕਦੀ ਉਸ ਤੋਂ ਹੈਰਾਨ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਕਦੀ ਕਦੀ ਉਸ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਜੀਵਨ ਸਰੋਤ ਜਾਣ ਕੇ ਕਦੀ ਉਹ ਅੱਗ ਨੂੰ ਪੂਜਦਾ ਤੇ ਫਿਰ ਅੱਗ ਨਾਲ ਜੰਗਲਾਂ ਨੂੰ ਸੜਦਿਆਂ ਤੇ ਪਸ਼ੂਆਂ ਪੰਛੀਆਂ ਨੂੰ ਭੁਜਦਿਆਂ ਦੇਖ ਕੇ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਮਹਾਂ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾਨਵ ਆਖਦਾ। ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਅਗੇ ਸੁਗਾਤਾਂ, ਭੇਟਾਂ ਅਰਪਣ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ। ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਮਿਹਰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਨ੍ਰਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਸਲਾਹ ਕਰਨ ਵਜੋਂ ਮੰਤਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ। ਰੁੱਖਾਂ, ਵੇਲ ਬੂਟਿਆਂ ਅਤੇ ਪਸ਼ੂਆਂ ਨੂੰ ਬਰਤਨਾਂ, ਕੰਧਾਂ, ਕੋਠਿਆਂ ਉੱਤੇ ਚਿਤਰਨਾ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਨੇਹ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਸੀ। ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਹਾਸਲ ਕੀਤੇ ਇਹ ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸਮੇਂ ਦੀ ਚਾਲ ਦੇ ਨਾਲ ਸੌਂਦਰਯ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਧੁਨੀਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਗਏ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਕਲਾ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ। ਜਦੋਂ ਤਕ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਡਰਦਾ ਰਿਹਾ, ਉਸ ਦਾ ਆਪਾ ਸੰਕੀਰਣ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਸਭ ਕਲਾਤਮਕ ਖਜ਼ਾਨਿਆਂ ਉਤੋਂ ਪਰਦੇ ਉਠਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ। ਸ਼ਰੁਤੀਆਂ ਅਦੇ ਸਿਮ੍ਰਤੀਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ, ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਰਚੇ ਗਏ। ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਨ੍ਰਿਤ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਬੁੱਤਤ੍ਰਾਸ਼ੀ ਅਤੇ ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਸਮੇਤ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਕੋਮਲ ਕਲਾਵਾਂ ਕੁਦਰਤ ਵਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਲਗਨ ਦੇ ਫਲ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸੌਂਦਰਯ ਭੁੱਖ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਸਾਰੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਿੱਠੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਕਵੀਆਂ ਵਾਸਤੇ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਕਲਾ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨਾ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਨੂੰ ਆਰਾਧਣ ਵਰਗੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਹੋ ਗਈ। ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅਧਿਆਪਕ ਅਤੇ

ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। "ਆਵੇਸ਼ ਦੇ ਬਹੁਤ ਕੀਮਤੀ ਸਰੋਤ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਕਾਵਿ ਰਾਹੀਂ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸਮਰੂਪ ਕਥਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾਂ ਪਾਈਆਂ।"[1]

ਧਾਰਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਜਾਗਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਜਦੋਂ ਨੈਤਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਸੁਰਗ ਅਤੇ ਨਰਕ ਦੀਆਂ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵੀ ਵਿਵੇਚਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਦੁਸ਼ਟਤਾਪੂਰਣ ਕਰਮ ਉਹ ਮਿੱਥੇ ਗਏ ਜਿਹੜੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤੇ ਨੈਤਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਅਤੇ ਪੁੰਨ ਕਾਰਜ ਉਹ, ਜਿਹੜੇ ਨੈਤਿਕ ਅਸੂਲਾਂ ਉੱਤੇ ਪੂਰੇ ਉਤਰਦੇ ਸਨ। ਕੁਦਰਤੀ ਸੀ ਕਿ ਨੈਤਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਸੁਰਗ ਅਤੇ ਨਰਕ ਦਾ ਆਵਿਸ਼ਕਾਰ ਹੋਇਆ। ਦੁਸ਼ਟ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਰਕ ਵਿਚ ਅਤੇ ਪੁੰਨ ਆਤਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਵਰਗ ਵਿਚ ਥਾਂ ਮਿਲਣ ਦਾ ਵਚਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਦੇਵਤਿਆਂ ਵਲੋਂ ਦਿਵਾਏ ਗਏ ਅਜਿਹੇ ਵਚਨਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਧਰਮ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਨਰਕ ਅਤੇ ਸੁਰਗ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁਰਗ ਉਹ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚਲੀ ਹਰ ਆਨੰਦਮਈ ਸਮੱਗਰੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਥੇ ਜਿਸ ਜਿਸ ਵਸਤ ਨੂੰ ਦੁਖਦਾਇਕ ਖ਼ਿਆਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਨਰਕ ਵਿਚ ਉਸੇ ਦੀ ਬਹੁਤਾਤ ਹੈ। ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਸਿਹਤ ਅਤੇ ਸੁਆਦ ਵਾਸਤੇ ਦੁੱਧ ਘਿਉ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਉਤਮ ਭੋਜਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ। ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਧਰਮ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਸੁਰਗ ਦੀ ਧਰਤੀ ਵਿਚ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਦੁੱਧ ਘਿਉ ਦੀਆਂ ਨਦੀਆਂ ਵਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਰਬ ਦੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਦੀ ਮਨ ਭਾਉਂਦੀ ਖ਼ੁਰਾਕ ਖਜੂਰਾਂ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਹਿਸ਼ਤ ਵਿਚ ਨਖ਼ਲਿਸਤਾਨ, ਖਜੂਰਾਂ ਦੇ ਰੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਲਹਿਰਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਠੰਢੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸੁਰਗ ਧੁੱਪਾਂ ਲੱਦੀਆਂ ਨਿੱਘੀਆਂ ਵਾਦੀਆਂ ਅਤੇ ਚਰਾਂਦਾਂ ਨਾਲ ਸੁੰਹਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਸਮਾਨੰਤਰ ਗਰਮ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ ਦੋਜ਼ਖਾਂ ਵਿਚ ਅੱਗ ਦੇ ਲਾਬੂੰ ਬਲਦੇ ਹਨ ਤੇ ਠੰਢੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਦੁਸ਼ਟ ਆਦਮੀਆਂ ਦੀ ਰੂਹ ਨੂੰ ਸੈਂਕੜੇ ਵਰ੍ਹੇ ਬਰਫਾਂ ਵਿਚ ਗਾਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਅਜਿਹਾ ਅਸਰ ਸੀ ਕਿ ਅਗਲਾ ਜੀਵਨ, ਜਿਹੜਾ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਚਿਤਵਿਆ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਇਸ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੁਹੱਪਣ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਨਦੀਆਂ ਦੀਆਂ ਰੰਗੀਨ ਚਰਾਂਦਾਂ, ਬਾਗ਼ ਬਗ਼ੀਚੇ ਤੇ ਹਰਿਆਵਲਾਂ ਇਸ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਵੀ ਤੇ ਇਸ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵੀ ਸਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੁਰਗ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਅਲੌਕਿਕ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀਆਂ ਅਤੇ ਰੁੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼ੇਰ ਦਾ ਬਲ, ਲੂੰਬੜ ਦੀ ਮੱਕਾਰੀ, ਬਾਂਦਰ ਦੀ ਚਲਾਕੀ, ਖਰਗੋਸ਼ ਦੀ ਮਾਸੂਮੀਅਤ ਅਤੇ ਖੋਤੇ ਦੀ ਮੂਰਖਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀਆਂ ਹੀ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਪਰਛਾਈਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਬਾਲਪਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬੁਢਾਪੇ ਤਕ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਪਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਕੁਦਰਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਰਗਾ ਬਣਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਹੋਇਆ ਉਦੋਂ ਬਣਾਵਟੀਪਣ ਨੇ ਮਨੁੱਖਾ ਜੀਵਨ ਸਿਥਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਕੁਦਰਤ ਨੇ ਖਿਮਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ-ਪੂਰਨ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਨਾ ਸਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਨੇ ਸੰਗੀਤ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਸੁਗੰਧੀ ਵੀ। ਕਦੀ ਨੀਲੀਆਂ ਘਟਾਵਾਂ ਝੁਕ ਝੁਕ ਕੇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਚੁੰਮਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਕਦੀ ਧਧਕਦਾ ਸੂਰਜ ਖ਼ੂਨ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਕਤਰੇ ਸੁਕਾ ਦੇਣ ਲਈ ਤਤਪਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।

ਅਜਿਹੇ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਕਵੀ ਹੋਣਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਨਿਰਜਿੰਦ ਸਮਝ ਕੇ ਨਿੰਦਿਆ ਹੋਵੇ। ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਦਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਧੜਕਣਾਂ ਸਾਂਝੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਸੁਣੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਿਲ ਦੀਆਂ ਸੁਣਾਈਆਂ ਹਨ। ਕਦੀ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਖ਼ਫ਼ਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਉਸ ਨੂੰ ਉਲਾਂਭੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਕੁੱਝ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਬੇਜਾਨ ਬੇਅਹਿਸਾਸ ਜਾਂ ਜ਼ਾਲਮ ਆਦਿਕ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਮਿੱਠਾ ਜਿਹਾ ਰੋਸ ਹੀ ਹੈ।

ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅੱਟਲ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਨੀਤੀ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਸਰਬੋਤਮ ਅਧਿਆਪਕਾ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਸੀਹਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਨ। "ਜੇ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਅਧਿਆਪਕਾ ਅਤੇ ਅਸਾਨੂੰ ਨਿਮਾਣੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ-ਜਾਤੀ ਬੜਾ ਵਚਿੱਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਵਖਿਆਨ ਸੁਣਨ ਲਈ ਇਕੱਤਰ ਹੋ ਬੈਠਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਪਾਠ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨੁਕਤਿਆਂ ਦਾ ਵੀ ਪਤਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਅਧਿਆਪਕਾ ਦੇ ਵਖਿਆਨ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੇ ਜਮਾਤੀਆਂ ਦੀ ਚੁਰਚੁਰ ਵਲ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਜੇ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਬੈਠਾ ਕੋਈ ਸਾਡਾ ਜਮਾਤੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਸੁਣ ਕੇ ਕੁੱਝ ਆਪਣੀ ਕਾਪੀ ਉਤੇ ਉਤਾਰਨ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਤੋਂ ਉਸ ਦੀ ਕਾਪੀ ਖੋਹ ਕੇ ਇਹ ਸੋਚਦੇ ਹੋਏ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਗ਼ਲਤਮਲਤ ਗੱਲਾਂ ਲਿਖ ਲਈਆਂ ਹਨ, ਉਸ ਦੀ ਕਾਪੀ ਸੋਧਣ ਦੇ ਖਿਆਲ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਕੋਲੋਂ ਗ਼ਲਤਮਲਤ ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜਾਂ ਦੁਆਰਾ ਗਲਤਮਲਤ ਵਿਚਾਰ ਲਿਖ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ।"[2] ਇਹ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਕੇਤ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਆਪਣਾ ਨਿਜਤਵ ਉਸ ਦੇ ਅਮਲ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਬਣੀਆਂ ਬਣਾਈਆਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰੂੜ੍ਹੀਗਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੁਆਰਾ।

ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਅਦਭੁਤ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਿਤਰਨਾ ਤਾਂ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਨਭਾਉਂਦਾ ਸ਼ੁਗਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦਾ ਜਿਸਮ, ਆਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਦੁਪੱਟਾ, ਹਵਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤਰ ਤੇ ਰੁੱਤਾਂ ਦਾ ਬਦਲਣਾ ਇਸ ਦਾ ਸੁਭਾਵ, ਆਦਿਕ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਨਾ, ਸਭ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦੋਵੇਂ ਖੁਰਾਕਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

"ਜੰਗਲੀ ਫੁੱਲਾਂ ਦਾ ਖਿੜਨਾ ਦਰਅਸਲ ਜੀਵਨ ਦੇ ਭੇਦ ਦਾ ਆਪ-ਮੁਹਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੈ।

ਰੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਆਤਮਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਅਲੌਕਿਕ ਆਨੰਦ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਤੀ ਦੇ ਮੇਲ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਵਿਸਮਾਦੀ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਮਗਨ ਹੋ ਕੇ ਆਪੇ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[3]

ਜਿੰਨਾ ਮਨੁੱਖ ਕੋਮਲ ਭਾਵੀ ਹੋਵੇਗਾ ਉਹ ਉੱਨਾ ਹੀ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੋਵੇਗਾ ਤੇ ਉੱਨੀਆਂ ਵਧੇਰੀਆਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਦਾ ਰਾਜ਼ਦਾਨ ਹੋਵੇਗਾ।

"ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਹਰ ਕਿਸੇ ਲਈ ਇਕੋ ਜੇਹੀ ਖਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਬਿਰਤੀ ਸੂਖਮ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਸੁਹਜ-ਭਾਵਨਾ ਵਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਪਰਤੱਖ ਅਤੇ ਗੁਪਤ ਸੌਂਦਰਯ ਦਾ ਰਸੀਆ ਬਣਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[4]

ਲਾਂਨਜਾਇਨਸ ਨੇ ਮਹਾਂਕਵੀ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ ਸੋਮਿਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਨੂੰ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਦੇਣ ਆਖਦਾ ਹੈ ਹੈ ਤੇ ਬਾਕੀ ਤਿੰਨ, ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਯਤਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਗੁਣ ਵਿਅਕਤੀ ਜਨਮ ਤੋਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ 'ਪ੍ਰਤਿਭਾ' ਕਿਹਾ ਜਾਦਾ ਹੈ ਤੇ ਲਾਂਨਜਾਇਨਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਦੇਣ ਹਨ। ਜਿਹੜੇ ਗੁਣ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਕੁੱਝ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਨੁਸਰਣ ਦੁਆਰਾ ਤੇ ਕੁਝ ਅਨੁਕਰਣ ਰਾਹੀਂ) ਉਹ 'ਸਿਖਿਆ' ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। 'ਪ੍ਰਤਿਭਾ' ਅਤੇ 'ਸਿਖਿਆ' ਦੋਵੇਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਦੇਣ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਵਿਮੁਕਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਵੀ ਇਕ ਦੂਜੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ' 'ਕਲਾ' ਨਾਲੋਂ ਮਹਾਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਆਪਣੇ ਭਲੇ ਲਈ 'ਕਲਾ' ਨੂੰ ਸਹਿਹੋਂਦ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਰਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਮਹਾਨ ਸੰਕਲਪਨਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਿਧਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

"ਬਾਰ ਬਾਰ ਕਵੀ-ਚਿੱਤ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਲ ਮੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਣ ਇਸ ਦਾ ਪਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਬਲਵਾਨ ਆਕਾਰ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਵਡੇਰੀ ਉਮਰ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅਣਜਾਣੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜਾਤੀ ਅਚੇਤਨ ਵਿਚ ਆ ਬੈਠਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਦੇ ਆਦਿ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਅਨਿਖੜ ਸਥਾਨ ਮਿਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਂਝ ਤਾਂ ਹਰ ਨਿੱਕਾ ਨੰਨ੍ਹਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਬਿੰਬ ਵੀ ਸੁੰਦਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮੂਲ ਬਿੰਬਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਤੇਜਵਾਨ ਰੂਪ ਹੀ ਥਾਉਂ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਵਧੇਰੇ ਸਭਯ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਿਵੇਂ ਤਿਵੇਂ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਖੇਤਰ ਸੌੜਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਮੂਲ ਬਿੰਬਾਂ ਵਲ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਖੇਤਰ ਚੌੜਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[5]

ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਸਾਰੇ ਦੇਵਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਣ ਵੀ ਹਨ। ਅਗਨੀ, ਹਵਾ, ਦਰਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਬੱਦਲਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਵੈਦਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦੋਸਤਾਂ ਰਾਜ਼ਦਾਨਾਂ ਵਾਂਗ ਸੰਬੋਧਨ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੁਕਮਰਾਨ, ਅਦਿੱਤੀ ਪੁੱਤਰ ਸੂਰਜ ਸਾਡਾ ਰਾਹਨੁਮਾ ਰਹੇ ਅਤੇ ਸਾਡੀਆਂ ਉਮਰਾਂ ਲੰਮੀਆਂ ਕਰੇ।[6]

ਜਾਂ

> ਹੇ ਮਿੱਤਰ ਵਰੁਣ, ਅਦਿੱਤੀ, ਸਿੰਧੁ, ਪ੍ਰਿਥਵੀ, ਆਕਾਸ਼ ਆਦਿਕ ਦੇਵਤਾਓ, ਅੱਜ ਸਵੇਰਸਾਰ ਅਜਿਹਾ ਵਰਦਾਨ ਦਿਉ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਭ ਕਸ਼ਟਾਂ ਪਾਪਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਈਏ।[7]

ਰਿਗਵੇਦ ਦੇ ਸਭ ਮੰਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਘਨਿਸ਼ਟਤਾ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ਬੂ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ।

ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਜਿਵੇਂ ਭਾਮਹ, ਦੰਡੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਨਾਥ ਨੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਚਿਤ੍ਰਣ ਨੂੰ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਕਵੀ ਕਾਲੀਦਾਸ ਅਤੇ ਬਾਲਮੀਕ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਮਾਰਮਿਕ ਚਿਤ੍ਰਣ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਬਹੁਤ ਮਹੀਨ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਕਲਾ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਚਿਤ੍ਰਣ ਦੇ ਕੁਝ ਉੱਤਮ ਨਮੂਨੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਰਬਤ ਝਰਨਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਹੰਝੂ ਕੇਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੇਘਦੂਤ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਦੇ ਸੁਨੇਹੇ ਦੂਰ ਦੁਰਾਡੇ ਬੈਠੀਆਂ ਵਿਰੱਕਤ ਪ੍ਰੇਮਕਾਵਾਂ ਤੀਕ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਚਿਤ੍ਰਣ ਨੇ ਨਿਵੇਕਲੀਆਂ ਪਿਰਤਾਂ ਪਾਈਆਂ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਚਿਤ੍ਰਣ ਰਾਹੀਂ, ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦੇ ਬਿੰਬਾਂ, ਸੰਕੇਤਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਹਿੱਕ ਵਿਚੋਂ ਸਹਜੇ ਉਗਮੇ ਅਨਾਦੀ ਬੋਲ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਾਕਾਰ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਰਾਹੀਂ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਿਵਯ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਤੇ ਪੁਨੀਤ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਦੁੱਤੀ ਹੈ।*

(ਅ) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਸੰਬੰਧੀ ਬਿੰਬ, ਪ੍ਰਤੀਕ, ਅਲੰਕਾਰ

ਮਹਾਨ ਕਾਵਿ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਹ ਭਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਗੁਹਜਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਬਿੰਬਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਕੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬਿੰਬ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਕਵੀ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਵਿਅੰਜਨਾ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਸਮੱਗਰੀ ਹਨ। ਇਹ ਉਹ ਸੰਦ ਜਾਂ ਸਾਧਨ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਵੀ ਪਾਠਕਾਂ ਸਰੋਤਿਆਂ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਗੀਤ, ਸਾਜ਼ ਰਾਹੀਂ ਧੁਨੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਸਾਜ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਤਾਂ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸਾਜ਼ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਹਾਇਕ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਿੰਬ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਕਵੀ ਹਿਰਦੇ ਦੀ ਸੂਹਜ ਸਾਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਚਿਤ੍ਰਣ ਵਾਲੇ ਸਹਾਇਕ ਯੰਤਰ ਹਨ। ਉਂਜ ਤਾਂ ਸਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਪਰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰਾਕਾਰ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਲਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਕੁੱਝ ਭਾਵ ਅਜਿਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੇਗ ਤੀਬਰ ਕਰਨ ਨਾਲ ਰਸ ਅਨੁਭਵ ਵਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁੱਝ ਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖਿਆਂ ਕਰਨਾ ਹੀ ਉਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਹਾਇਕ ਸੰਦਾਂ ਦਾ ਇੰਨਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਦੇਖਦੇ ਹੋਏ ਕਈ

ਵਾਰ ਅਜਿਹਾ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬਿੰਬਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਕਾਵਿ, ਕਾਵਿ ਅਖਵਾਉਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਰਸ ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਤਮਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬਿੰਬ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਇਸ ਦਾ ਸਰੀਰ ਹਨ। ਸਰੀਰ-ਰਹਿਤ ਆਤਮਾ ਪ੍ਰੇਤਆਤਮਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੀਵਾਤਮਾ ਨਹੀਂ। ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਲਈ ਬਿੰਬਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਤੇ ਸੁੰਦਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸਰੀਰ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਸੰਸਾਰੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਕੁੱਝ ਹੱਦ ਤਕ ਬਿੰਬਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਵੀ ਹੋ ਜਾਵੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸਥੂਲ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਠੋਸ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਢੰਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਤਾਂ ਜਿੰਦ ਜਾਨ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਇਨਸਾਨ, ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਆਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ ਉਵੇਂ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਪਦਾਰਥਕ ਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਯੋਗਿਕ ਹੈ। ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਰਹੱਸਮਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਬਿੰਬਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਬਗ਼ੈਰ ਕਲਪਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਜੋ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਜਾਣਗੇ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਖਵਾਉਣਗੇ। ਜੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਹੂਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਬਿੰਬਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਵਿਧਤਾ, ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਗੁਣ ਅਤੇ ਗਿਣਤੀ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਅਦੁੱਤੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕਤਾ ਵੀ ਲਾਸਾਨੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, ਕਲਾਤਮਕ ਸੁਹਜ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਵੇਗ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਬਿੰਬਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਹਿਜ ਬਰਸਾਤ ਉਤਰਦੀ ਹੈ।

(1) **ਬਿੰਬ**

ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬਿੰਬ ਦੇ ਅਰਥ ਇਉਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤੇ ਹਨ :

> ਚੰਨ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਚਮਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਘੜੇ ਦੇ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਚੰਨ ਦਾ ਜੋ ਰੂਪ ਘੜੇ ਦੇ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਦਿਸਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਚੰਨ ਦਾ ਬਿੰਬ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਅਕਸ ਜਾਂ ਛਾਇਆ ਆਖਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਬਿੰਬ ਹੈ ਅਕਸ ਜਾ ਛਾਇਆ ਜੋ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਮੂਰਤੀਆਂ ਜਾਂ ਚਿਤ੍ਰ ਚਿਤ੍ਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਲਾ ਨੂੰ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਨ ਕਲਾ ਆਖਦੇ ਹਨ।[8]

ਡਾ. ਨਗੇਂਦਰ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਕਾਵਿ ਬਿੰਬ ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਕਲਪਨਾ ਦੁਆਰਾ ਬਣੀ ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਤਸਵੀਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚ ਭਾਵ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।"[9]

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬਿੰਬ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ 'ਇਮੇਜ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸਮਾਨ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਆਈ ਹੈ ਤੇ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਰੈਨੇਵੈਲੇਕ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਿੰਬ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਲੀਵਿਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਬਿੰਬ ਦਾ ਸੰਬੰਧ

ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਹੈ :

> ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਕਰੀ ਉਹ ਸੰਵੇਦਨਾਤਮਕ ਤਸਵੀਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਤਹਿ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਜਜ਼ਬੇ ਛੁਪੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜੋ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕਾਵਿ ਜਜ਼ਬਾ ਜਾਂ ਮਨੋਭਾਵ ਸਿੰਜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ।[10]

ਵੈਬਸਟਰ ਕੋਸ਼[11] ਵਿਚ 'ਇਮੇਜ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖਤ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹਨ :

1. ਕਿਸੇ ਵਸਤ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਖਿਚਿਆ ਹੋਇਆ ਜਾਂ ਚਿਤਰਿਆ ਹੋਇਆ ਅਕਸ ਜਾਂ ਨਕਲ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਬੁੱਤ ਦਾ ।
2. ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਚਿੱਤਰ, ਸੰਕਲਪਨਾ, ਵਿਚਾਰ, ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ, ਪ੍ਰਭਾਵ, ਚਿੱਤਰ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਨਿਰੂਪਣ । ਅਲੰਕਾਰ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਪਮਾ, ਰੂਪਕ ।
3. ਉਹਨਾਂ ਸ਼ੈਆਂ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸਾਜਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਜਿਹੜੀਆਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਕਦੀ ਵੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਨਾ ਆਈਆਂ ਹੋਣ ਜਾਂ ਪੁਰਾਣੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਤੋਂ ਨਵੇਂ ਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ।

ਬਰਤਾਨਿਕਾ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ,

> ਬਿੰਬ ਉਹ ਚੇਤੰਨ ਯਾਦਾਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਮੁਢਲੀ ਉਤੇਜਨਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਤੱਖਣਾ ਨੂੰ ਪੂਰੇ ਜਾਂ ਅਧੂਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੁਨਰ ਜਾਗਰਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ।[12]

ਬਿੰਬ (image) ਅਤੇ ਕਲਪਣਾ (imagination) ਵਿਚ ਵੀ ਅੰਤਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਲੈਣਾ ਠੀਕ ਹੋਵੇਗਾ । ਬਿੰਬ, ਬੀਤ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਵਸਤਾਂ ਜਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਿਮ੍ਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਮੁੜ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਕਮਰੇ ਵਿਚ ਬੈਠੇ ਦੂਰ ਦੁਰੇਡੇ ਦੇ ਮਿੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਪਹਿਲੋਂ ਹੋਈਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫਿਰ ਦੁਹਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ । ਕਿਸੇ ਭਿਆਨਕ ਜਾਂ ਰਮਣੀਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਬਿੰਬ ਨਾਲ ਫਿਰ ਉਤੇਜਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ । ਸਾਨੂੰ ਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਸੁੱਖ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਪਰ ਕਲਪਣਾ ਉਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਸਮਾਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰੇ ਤੇ ਵਾਪਰਨ ਦੀ ਸ਼ਾਇਦ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ । ਕਲਪਣਾ ਪੂਰਬ-ਅਨੁਭਵ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਨਵੇਂ ਅਨੁਭਵ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਕਾਰਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ।

ਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਮਨੋਇਛਿਤ ਰੂਪਾਂ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਕੇ ਰਮਣੀਕ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਲੋਪ ਪਰਤੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਧਦੀ ਹੈ । ਪਹਿਲੋਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਹ ਪੁਨਰ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਹਨ । ਪਾਠਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਸਮਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਉਹ ਤਾਂ ਕਵੀ ਦੇ ਪੂਰਬ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਹੀ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਹੈ :

ਚੇਤੁ ਬਸੰਤੁ ਭਲਾ ਭਵਰ ਸੁਹਾਵੜੇ ।
ਬਨ ਫੂਲੇ ਮੰਝ ਬਾਰਿ ਮੈ ਪਿਰੁ ਘਰਿ ਬਾਹੁੜੇ ।

ਪਿਰੁ ਘਰਿ ਨਹੀਂ ਆਵੈ ਧਨ ਕਿਉ ਸੁਖ ਪਾਵੈ ਬਿਰਹਿ ਬਿਰੋਧ ਤਨੁ ਛੀਜੈ ।
ਕੋਕਿਲ ਅੰਬਿ ਸੁਹਾਵੀ ਬੋਲੈ ਕਿਉ ਦੁਖੁ ਅੰਕਿ ਸਹੀਜੈ ।
ਭਵਰੁ ਭਵੰਤਾ ਫੂਲੀ ਡਾਲੀ ਕਿਉ ਜੀਵਾ ਮਰੁ ਮਾਏ ।
ਨਾਨਕ ਚੇਤਿ ਸਹਜਿ ਸੁਖੁ ਪਾਵੈ ਜੇ ਹਰਿ ਵਰੁ ਘਰਿ ਧਨ ਪਾਏ ।[13]

ਉਕਤ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੰਨਾ ਅਰਥ ਹੈ : "ਪਤੀ ਬਿਨਾਂ ਸੁਹਣੀ ਰੁੱਤ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਦੁਖੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਦਿਲ ਧੀਰ ਨਹੀਂ ਧਰਦਾ ।" ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਤਾਂ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਦਰਦ ਦੀ ਵਿਅੰਜਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਪੰਕਤੀ ਜੇ ਇਵੇਂ ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਤਾਂ ਕੋਈ ਬਿੰਬ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਸੀ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਕਹਿਰਾ ਰਹਿ ਜਾਣਾ ਸੀ । ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਵਿਚ ਚੇਤ ਮਹੀਨੇ ਦੀ ਬਸੰਤ ਰੁੱਤੇ ਭਵਰੇ ਸੁਹਣੇ ਲਗ ਰਹੇ ਹਨ । ਜੰਗਲ ਬੇਲੇ ਫਲ ਫੁਲ ਰਹੇ ਹਨ । ਇਸਤਰੀ ਵਿਜੋਗ ਵਿਚ ਤੜਫ ਰਹੀ ਹੈ । ਅੰਬਾਂ ਉੱਤੇ ਕੋਇਲਾਂ ਦੇ ਮਿੱਠੇ ਬੋਲ ਭਾਵੇਂ ਸੁਹਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿਛੋੜੇ ਕਾਰਨ ਸਹਾਰੇ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ । ਭਵਰੇ ਫੁੱਲਾਂ ਟਹਿਣੀਆਂ ਉੱਤੇ ਮੰਡਰਾ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਪ੍ਰੇਮਕਾ ਲਈ ਜੀਵਨ ਮੌਤ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ । ਚੇਤ ਮਹੀਨੇ ਦੀਆਂ ਰੰਗੀਨੀਆਂ ਮਿਲਾਪ ਦੁਆਰਾ ਸੁਹਣੀਆਂ ਲਗ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ । ਇਹ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦ, ਚਿੱਤਰ ਹੋ ਹੋ ਕੇ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ । ਬਸੰਤ ਰੁਤ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਵਿਚ ਬਿਰਹਾਕੁਠੀ ਜੀਵ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਲੁਛ ਲੁਛ ਕੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਲਈ ਵਿਆਕੁਲ ਹੋਣਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚੰਡ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ।

ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਜਿਸ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਨਿਤ ਤੱਕੀਆਂ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਭਾਵ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਘੜਦੀ ਹੈ । ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਚਿੱਤਰ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ–'ਮਤਿ ਵਿਚ ਰਤਨ ਜਵਾਹਰ ਮਾਣਿਕ ਜੇ ਇਕ ਗੁਰ ਕੀ ਸਿਖ ਸੁਣੀ' ।[14] ਰਤਨ, ਜਵਾਹਰ ਅਤੇ ਮਾਣਕ–ਇਹ ਸਭ ਸਥੂਲ ਮਾਦੀ ਵਸਤਾਂ ਹਨ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਿਹਤਰੀਨ ਅੰਤਰੀਵ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹੋ ਗਏ ਹਨ । ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਰਾਂ, ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਨੂੰ ਭੌਂਵਰੇ ਦੇ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਚੰਚਲਤਾ-ਵਸ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪਿਛੇ ਪਿਛੇ ਭੌਂਵਰੇ ਵਾਂਗ ਭੌਂਦਾ ਫਿਰਦਾ ਹੈ :

ਭਵਰਾ ਫੂਲਿ ਭਵੰਤਿਆ ਦੁਖੁ ਅਤਿ ਭਾਰੀ ਰਾਮ ।
ਮੈਂ ਗੁਰ ਪੂਛਿਆ ਆਪਣਾ ਸਾਚਾ ਬੀਚਾਰੀ ਰਾਮ ।
ਬੀਚਾਰਿ ਸਤਿਗੁਰੁ ਮੁਝੈ ਪੂਛਿਆ ਭਵਰੁ ਬੇਲੀ ਰਾਤਓ ।
ਸੂਰਜ ਚੜਿਆ ਪਿੰਡੁ ਪੜਿਆ ਤੇਲੁ ਤਾਵਣਿ ਤਾਤਓ ।
ਜਮ ਮਗਿ ਬਾਧਾ ਖਾਹਿ ਚੋਟਾ ਸਬਦ ਬਿਨੁ ਬੇਤਾਲਿਆ ।
ਸਚ ਕਹੈ ਨਾਨਕੁ ਚੇਤਿ ਰੇ ਮਨ ਮਰਹਿ ਭਵਰਾ ਕਾਲਿਆ ।[15]

ਉਪਰੋਕਤ ਪਦ ਵਿਚ ਭੌਂਵਰੇ ਨੂੰ ਇਉਂ ਸੰਬੋਧਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਸ ਨਾਲ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ । ਇਵੇਂ ਹੀ ਮਛਲੀ ਅਤੇ ਪਾਣੀ, ਨਦੀਆਂ ਨਉਕਾਵਾਂ, ਸੰਖਾਂ, ਸਿੱਪੀਆਂ, ਕੰਤਾਂ, ਹਾਰਾਂ, ਗਹਿਣਿਆਂ, ਜੋੜਿਆਂ ਤੇ ਸੂਰਬੀਰਾਂ ਨੂੰ ਬਿੰਬ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਇਹਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[16] ਵਰਗਾਂ ਉਪਵਰਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਬਿੰਬ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਇੰਨਾ ਵਿਸਥਾਰ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।

ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਸੂਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਾਠਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਉੱਤੇ ਹੀ ਖਲੋਤਾ ਨਾ ਰਹਿ ਜਾਵੇ ਸਗੋਂ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦੇ ਰੂਪ ਜ਼ਰੀਏ ਜਿਸ ਵਸਤੂ ਤਕ ਕਵੀ ਲਿਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਤਕ ਅਪੜਿਆ ਜਾਵੇ। ਜਿਹੜਾ ਕਵੀ ਜਿੰਨਾ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖ਼ਮ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਸ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਵੀ ਉਨੀ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖ਼ਮ ਹੋਵੇਗੀ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕੋਈ ਸੁਹਿਰਦ ਪਾਠਕ ਜਾਂ ਸਰੋਤਾ ਹੀ ਸਫ਼ਲ ਹੋ ਸਕੇਗਾ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਐਜ਼ਰਾਪਾਊਂਡ ਇਸ ਤੱਥ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਮਹਾਂਕਵੀ ਹੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਉੱਤਮ ਆਲੋਚਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ।

ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਅਤੇ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਮੁਖ ਅੰਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਕੋਈ ਭਾਵ ਵਿਹੂਣੀ ਆਕ੍ਰਿਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਬਿੰਬ ਆਕ੍ਰਿਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਸੱਖਣਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

> ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸਾਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਨ ਹੀ ਕਰਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਵੀ ਦੀ ਸਾਹਸੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਬਿੰਬ ਸਾਨੂੰ ਉਤਸਾਹਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸਮਾਦ ਅਤੇ ਵਜਦ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤਾਂ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦਿਖਾ ਹੀ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਬਿੰਬ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਲਿਸ਼ਕ ਵਿਚ ਲਪੇਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਣੀ ਪਛਾਣੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਰੂਪ ਹੋਰ ਦਾ ਹੋਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[17]

ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਮੂਲ ਤੱਤ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਅੰਕਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਬਾਣੀਆਂ, ਮੂਲ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ, ਮੂਲਮੰਤਰ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦਾ ਇਕ ਲੱਛਣ 'ਅਜੂਨੀ' ਆਇਆ ਹੈ। ਅਜੂਨੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਨਮ-ਰਹਿਤ। ਜੋ ਵੀ ਜੂਨ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਉਹ ਲਿੰਗ ਪੱਖੋਂ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੋਵੇਗਾ-(1) ਪੁਲਿੰਗ (2) ਇਸਤਰੀ ਲਿੰਗ (3) ਨਪੁੰਸਕ। ਰੱਬ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸ਼ਬਦ 'ਪੁਰਖ', ਨਪੁੰਸਕਤਾ ਦਾ ਨਿਰੋਧ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਨਰ ਜਾਂ ਨਾਰੀ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਅਜੂਨੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਲਿੰਗ-ਅਤੀਤ ਹੈ। ਫਿਰ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਜਾਗਰ ਹੋਵੇ?

ਦਿਨ ਮਹਿ ਰੈਣਿ ਰੈਣ ਮਹਿ ਦਿਨੀਅਰ ਉਸਨ ਸੀਤ ਬਿਧਿ ਸੋਈ।
ਤਾ ਕੀ ਗਤਿ ਮਿਤਿ ਅਵਰ ਨ ਜਾਣੈ ਗੁਰ ਬਿਨ ਸਮਝ ਨ ਹੋਈ।
ਪੁਰਖ ਮਹਿ ਨਾਰ ਨਾਰ ਮਹਿ ਪੁਰਖਾ ਬੁਝਹੁ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ।
ਧੁਨਿ ਮਹਿ ਧਿਆਨੁ ਧਿਆਨ ਮਹਿ ਜਾਨਿਆ ਗੁਰਮੁਖਿ ਅਕਥ ਕਹਾਨੀ।
ਮਨ ਮਹਿ ਜੋਤ ਜੋਤਿ ਮਹਿ ਮਨੂਆ ਪੰਚ ਮਿਲੇ ਗੁਰ ਭਾਈ।
ਨਾਨਕ ਤਿਨ ਕੇ ਸਦ ਬਲਿਹਾਰੀ ਜਿਨ ਏਕ ਸਬਦ ਲਿਵ ਲਾਈ।[18]

ਅਜੂਨੀ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਇਥੇ ਜਿਹੜੇ ਬਿੰਬ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ ਉਹ ਹਥਲੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾ ਰਹੇ ਹਨ।

(1) ਜਿਵੇਂ ਦਿਨ ਵਿਚ ਰਾਤ ਅਤੇ ਰਾਤ ਵਿਚ ਦਿਨ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਉਹ ਨਾਰੀ ਅਤੇ ਪੁਰਖ ਦੋਵੇਂ ਹੈ।

(2) ਮਰਦ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ, ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਵਿਚ ਮਰਦ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸੰਗੀਤਮਈ ਧੁਨ ਅਤੇ ਧਿਆਨ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਰੱਬ ਵਿਚ ਧਿਆਨ ਜੁੜ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਉਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਸੰਗੀਤ ਉਗਮਿਆ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਗੱਲ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਉਹ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਜਿਹੜੀ ਸ਼ਬਦ ਰਹਿਤ ਅਕਥ-ਕਥਾ ਹੋਵੇ।

(3) ਜਿਵੇਂ ਮਨ ਵਿਚ ਚਾਨਣ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਰੱਬ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਰੱਬ ਮਿਲ ਜਾਣ ਦਾ ਵੀ ਅਰਥ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਨੂਰੋ ਨੂਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੋਵੇ।

ਰਾਤ ਅਤੇ ਦਿਨ, ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਪੁਰਖ, ਧੁਨਿ ਅਤੇ ਧਿਆਨ ਤੇ ਅਕਥ ਕਥਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਪੂਰਕ ਹਨ। ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਜਟਿਲਤਾ ਤੋਂ ਸੁਖੈਨਤਾ ਵੱਲ ਤੇ ਸੁਖੈਨਤਾ ਤੋਂ ਸੂਖਮਤਾ ਵਲ ਵਧ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਤਾਕਤਵਰ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦੀ ਇਹੋ ਵੱਡੀ ਸਿਫਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਉਕਤ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਕਲਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਉਪਮਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਦਿਆਂ ਅਰਥ-ਸੂਝ ਤੋਂ ਕੋਰੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਚੇਤਨ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਸਹਜ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਹੋਣੀ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਤੇ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਟਿਕਾਉ ਅਤੇ ਖੇੜਾ ਵਿਗਾਸ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਰਸ ਨੂੰ ਚਿਰਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। "ਆਪ ਦੇ ਸਾਰੇ ਬਿੰਬ ਅਰਸ਼ੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੋ ਨਿਬੜਦੇ ਹਨ। ਆਪ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਜੀਂਦੇ ਜਾਗਦੇ ਤੇ ਸੁਰਜੀਤ ਹਨ। ਆਮ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਿਆਰ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਕੁਦਰਤ ਪਿਆਰ ਤੇ ਘਰੋਗੀ ਪਿਆਰ ਦੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਵਿਚ ਬਿਆਨਿਆ ਹੈ।[19]

(2) ਪ੍ਰਤੀਕ

ਪ੍ਰਤੀਕ ਜਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ Symbol ਦਾ ਸਮਾਨ ਅਰਥਕ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਬਹੁਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਪੁਰਾਤਨ ਪੰਜਾਬੀ ਜਾਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਜ਼ਬਾਨਾਂ ਲਈ ਅਣਛਪਾਤੀ ਹੋਵੇ। ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤਾਤ ਹੈ। ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਾਲੋਚਨਾ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਦਕਾ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੱਛਮੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕ (symbol), ਬਿੰਬ (image) ਅਤੇ ਰੂਪਕ (metaphor) ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਨਿਵਾਰੀ ਤੱਤਾਂ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਰੂਪਕਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਰੂਪਕਾਂ ਉੱਤੇ ਵਸੀਕਰਣ ਕਰਨਾ ਸਰਬੋਤਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਤੇ ਇਹ ਉੱਦਾਤ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰਤੀਕ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਰੂਪਕ ਹੀ ਹੈ। ਸੌਖੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਰੂਪਕ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮਿਆਰ ਉੱਤੇ ਪਰਖ ਪੜਚੋਲ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਹੋ ਸਕੇ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਰਤਾਨਿਕਾ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼[20] ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਦਿਖ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਯਤਨ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਵਸਤੂਆਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰੇ ਜਦੋਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਅਤੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਲੱਛਣ ਸਾਂਝਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸੇ ਸਾਂਝ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈ ਕੇ ਕਵੀ ਮਨੋਇਛਿਤ ਵਿਸ਼ੇ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਕਾਵਿ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਰੈਨੇ ਵੈਲੇਕ ਅਨੁਸਾਰ ਰੂਪਕ, ਬਿੰਬ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਅੰਤਰ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[21] ਉਪਮਾ ਅਲੰਕਾਰ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਂਝੇ ਧਰਮ ਦੀ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਪਮਾ (simile) ਉਹ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ ਜਿਥੇ ਉਪਮਾਉਣਯੋਗ ਵਸਤੂ (ਉਪਮੇਯ) ਅਤੇ ਉਪਮਾਨ ਵਿਚਕਾਰ ਫ਼ਰਕ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਸਮਾਨ ਧਰਮ ਦੇ ਕਾਰਣ ਸਮਾਨਤਾ ਦਿਖਾਈ ਜਾਵੇ।"[22] ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਦੀ ਸ਼ੇਰ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਭਾਵ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚਲੀ ਸੂਰਬੀਰਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ੇਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਇਹ ਦਸਣਾ ਕਿ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਸਰੀਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ੇਰ ਹੈ।"[23]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਅਨਮੋਲ ਖਜ਼ਾਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਸੇ ਥਾਂ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉਚੇਚ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ। ਜਿਵੇਂ ਤੇਜ਼ਧਾਰ ਦਰਿਆ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕਰਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਵੇਗ ਵਿਚ ਰੋੜ੍ਹੀ ਲਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਵੇਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੁਭਾਵਕ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਰਹੱਸ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇ ਸਾਮਾਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। "ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਬਹੁਤ ਵੱਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਨਾਂ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਸੂਰਜ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਗਿਆਨ ਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਪੰਛੀ ਜੀਵਾਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।"[24] ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਤਾਂ ਜਿੰਦ ਜਾਨ ਮਿੱਥ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। "ਜਿੰਨੀ ਵੱਡੀ ਸੁਝਾਊ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਰਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇਗੀ ਤਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉੱਨਾਂ ਹੀ ਭਰਵਾਂ ਜਜ਼ਬਾ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਉਪਜਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉੱਨਾਂ ਹੀ ਵੱਧ ਸਤਿ ਦਾ ਵਿਅੰਜਨ ਕਰਦਾ ਹੈ"[25], ਅੰਡਰਹਿਲ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਬਿਲਕੁਲ ਦਰੁਸਤ ਹੈ। ਭਾਵਾਂ ਉਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਸਰ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਹਿਮਤ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਧੜਕਣ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਾਲ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

1. ਭਾਵ ਤੀਬਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।
2. ਭਾਵ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

3. ਭਾਵ ਸਮੂਰਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।
4. ਸੰਕੁਚਿਤ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰਮਈ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ।
5. ਚਮਤਕਾਰੀ ਅਤੇ ਟੁੰਬਣ ਵਾਲੇ ਹੋ ਜਾਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁਖ ਚਿੰਨ੍ਹ ਪਤੀ ਅਤੇ ਪਤਨੀ ਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਪਤੀ ਜਾਂ ਪਿਰੁ ਸ਼ਬਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਲਈ ਅਤੇ ਪਤਨੀ ਜਾਂ ਧਨੁ ਜੀਵ-ਇਸਤਰੀ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਪਤੀ ਪਤਨੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਆਇਆ ਹੈ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਰੱਬ ਅਤੇ ਜੀਵਾਤਮਾ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਨਿਮਨਲਿਖਿਤ ਹੈ

ਪਿਰੁ ਪਰਦੇਸੀ ਜੇ ਥੀਐ ਧਨੁ ਵਾਢੀ ਝੂਰੇਇ।
ਜਿਉ ਜਲਿ ਥੋੜੈ ਮਛੁਲੀ ਕਰਣ ਪਲਾਵ ਕਰੇਇ।
ਪਿਰੁ ਭਾਵੈ ਸੁਖੁ ਪਾਈਐ ਜਾ ਆਪੇ ਨਦਰਿ ਕਰੇਇ।[26]

ਗੁਰੂ ਦੀ ਲੋੜ ਦੱਸਣ ਵਾਸਤੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਬੇੜੀ ਤੇ ਸਾਗਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਆਮ ਵਰਤਦੇ ਹਨ :

ਗੁਰੁ ਪਉੜੀ ਬੇੜੀ ਗੁਰੂ ਗੁਰੁ ਤੁਲਹਾ ਹਰਿ ਨਾਉ।
ਗੁਰੁ ਸਰੁ ਸਾਗਰੁ ਬੋਹਿਥੋ ਗੁਰੁ ਤੀਰਥੁ ਦਰਿਆਉ।
ਜੇ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਊਜਲੀ ਸਤਸਰਿ ਨਾਵਣ ਜਾਉ।[27]

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਲਪਗਤਾ ਅਤੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਮੱਛੀ ਅਤੇ ਸਮੁੰਦਰ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਗਈ ਹੈ :

ਤੂ ਦਰਿਆਉ ਦਾਨਾ ਬੀਨਾ ਮੈ ਮਛੁਲੀ ਕੈਸੇ ਅੰਤੁ ਲਹਾ।
ਜਹ ਜਹ ਦੇਖਾ ਤਹ ਤਹ ਤੂ ਹੈ ਤੁਝ ਤੇ ਨਿਕਸੀ ਫੂਟਿ ਮਰਾ।
ਨ ਜਾਣਾ ਮੇਉ ਨ ਜਾਣਾ ਜਾਲੀ।
ਜਾ ਦੁਖੁ ਲਾਗੈ ਤਾ ਤੁਝੈ ਸਮਾਲੀ।[28]

ਇਵੇਂ ਹੀ ਵਾਰ ਮਾਝ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਮੂਰਖ ਮੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਕੋ ਗੱਲ ਨੂੰ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਨੌਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਮਛੀ ਤਾਰੂ ਕਿਆ ਕਰੇ ਪੰਖੀ ਕਿਆ ਆਕਾਸ।
ਪਥਰ ਪਾਲਾ ਕਿਆ ਕਰੇ ਖੁਸਰੇ ਕਿਆ ਘਰ ਵਾਸੁ।
ਕੁਤੇ ਚੰਦਨ ਲਾਈਐ ਭੀ ਸੋ ਕੁਤੀ ਧਾਤੁ।
ਬੋਲਾ ਜੇ ਸਮਝਾਈਐ ਪੜੀਅਹਿ ਸਿਮ੍ਰਿਤੀ ਪਾਠ।
ਅੰਧਾ ਚਾਨਣਿ ਰਖੀਐ ਦੀਵੇ ਬਲਹਿ ਪਚਾਸ।
ਚਉਣੇ ਸੁਇਨਾ ਪਾਈਐ ਚੁਣਿ ਚੁਣਿ ਖਾਵੈ ਘਾਸੁ।
ਲੋਹਾ ਮਾਰਣਿ ਪਾਈਐ ਢਹੈ ਨ ਹੋਇ ਕਪਾਸ।
ਨਾਨਕ ਮੂਰਖ ਏਹਿ ਗੁਣ ਬੋਲੇ ਸਦਾ ਵਿਣਾਸੁ।[29]

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚਲਾ ਹਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੂਰਖ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਦੀ ਸਿਥਲਤਾ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। "ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਹਿਰਦਾ ਅੰਧਕਾਰ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨ ਕਾਰਣ ਅਦਿਖ ਅਰੂਪ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਸਮਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੁਵਿਧਾ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਕ ਇਕ ਸੁਯੋਗ ਤੇ ਠੋਸ ਇਸ਼ਟਦੇਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਪਾਲਦਾ ਹੈ।"[30]

ਵਾਰ ਮਾਝ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ : "ਜੇ ਕਾਂਸੀ, ਸੋਨਾ ਜਾਂ ਲੋਹਾ ਟੁੱਟ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅੱਗ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਤੀ ਪਤਨੀ ਵਿਚ ਤਰੇੜ ਪੈ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸੰਤਾਨ ਦੁਆਰਾ ਜੋੜ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਪਰਜਾ ਨਾਲ ਵਿਗੜ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਟੈਕਸ ਦਿਤਿਆਂ ਝਗੜਾ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖਾਣਾ ਖਾ ਲੈਣ ਨਾਲ ਭੁੱਖੇ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਰੌ ਮੁੜ ਕੇ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੀਂਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਦੀਆਂ ਦਾ ਮੇਲ ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੋ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਪਰਸਪਰ ਵਿਗਾੜ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮਿੱਠੇ ਬੋਲ ਫਿਰ ਤੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਦਿਆ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਲਈਏ ਤਾਂ ਸੱਚ ਬੋਲਣ ਨਾਲ ਫਿਰ ਜੋੜ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਦਾਨ ਪੁੰਨ ਮਰ ਚੁਕੇ ਇਨਸਾਨਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜੀ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਮੂਰਖ ਦੇ ਮੂੰਹ ਜ਼ੋਰ ਦੀ ਚਪੇੜ ਮਾਰ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਮੇਲ ਦਾ ਇਹੋ ਵਧੀਆ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਤੇ ਸਿਫਤ ਸਲਾਹ ਕੀਤਿਆਂ ਰੱਬ ਦੀ ਦਰਗਾਹ ਨਾਲ ਜੋੜ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[31] ਇਥੇ ਕਾਂਸੀ, ਲੋਹਾ, ਸੋਨਾ, ਲੋਹਾਰ, ਅਗਨੀ, ਗੋਰੀ, ਭਤਾਰ, ਪੁੱਤਰ, ਸੰਸਾਰ, ਰਾਜਾ, ਕਰ, ਭੁੱਖਾ, ਨਦੀਆਂ ਮੀਂਹ, ਬੇਦ, ਮੂਰਖ, ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਇਕ ਕੇਂਦਰੀ ਭਾਵ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ।

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਸਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਮੁਥਾਜੀ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਆਪਣੀ ਜੁਦਾਗਾਨਾ ਹਸਤੀ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਸਮਾਂ ਅਜਿਹਾ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਇਤਨਾ ਦੂਰ ਚਲਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਅਤੇ ਬੇਲੋੜਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਧਰਮਲੋਕ ਦਾ ਅਥ ਅਤੇ ਇਤਿ ਹੈ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ। ਧਰਮਲੋਕ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ-ਸਿਧਾਂਤ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ, ਵਸਤੂ ਉਪਰ ਆਰੋਪਿਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਹੈ। ਧਰਮਲੋਕ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਯੋਜਨਾ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂ ਆਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੰਸ, ਕਸੁੰਭੜਾ, ਮਜੀਠਾ, ਸੂਹਾ, ਲਾਲ, ਸਹੁਰੇ, ਪੇਈਅੜੇ, ਦਾਜ, ਚਰਖਾ ਆਦਿ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਯੋਜਨਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦੂਜੈਲੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੈ। ਇਕ, ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਇਕ, ਨਿਸਚਿਤ ਅਤਿਰਿਕਤ ਅਰਥ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਕੋਡ ਜਾਂ ਗੁਪਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਗਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮਲੋਕ ਦੀ ਬਹੁਅਰਥਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ। ਧਰਮਲੋਕ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਕਥਾ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਾਰੀ ਬਹੁਤ ਬਾਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ 'ਮਿਥ' ਅਤੇ 'ਮੈਟਾਫ਼ਰ' ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲਾ ਪੜਾਉ ਹੈ, ਸ਼ਾਇਦ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨਜ਼ਦੀਕ ਦਾ ਪੜਾਉ।[32]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੇ ਭੂਤਪੂਰਵ ਮਿੱਥ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਤੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪੁਰਾਣ-ਮਿਥ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ, ਜਿਵੇਂ ਬਾਕੀ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਨਵੀਂ ਮਿੱਥ-ਸਿਰਜਣਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ

ਬਾਣੀ ਮਿੱਥ-ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ। ਮਿੱਥ ਇਸ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੀ। ਇਸ ਪਖੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਮਿੱਥ-ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਬੁੱਤ-ਸ਼ਿਕਨ ਹੈ, ਬੁੱਤ-ਪੂਜ ਨਹੀਂ। ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਕਰਦਾ ਮਿੱਥ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਸਗੋਂ ਜਦੋਂ ਵਸਤੂ ਤਕ ਅਪੜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਇਕ ਸਾਦਾ ਸ਼ਬਦ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦਾ ਇਹੋ ਉਦੇਸ਼ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕੁਦਰਤ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੀ ਇਹੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤੇ ਇਹੋ ਮੌਲਿਕਤਾ ਹੈ।

(3) **ਅਲੰਕਾਰ**

ਕਾਵਿ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਤਕ ਜਿਹੜੀਆਂ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਰਚੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਵੈਦਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਮੰਤਰ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਅਲੰਕਾਰ-ਸੌਂਦਰਯ ਦੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਨਮੂਨਿਆਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਪਮਾ ਅਤੇ ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਤਾਂ ਰਿਗਵੇਦ ਦੇ ਸੂਕਤਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ ਨੇ ਯਾਸਕ ਮੁਨੀ ਦੇ 'ਨਿਰੁਕਤ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ' ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਦਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ 'ਉਪਮਾ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ,[33] ਤੇ ਯਾਸਕ ਮੁਨੀ ਯਸੂ ਮਸੀਹ ਤੋਂ ਸੱਤ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਪੁਰਾਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ। ਪਾਨਿਨੀ, ਕਾਤਯਾਯਨ, ਪਾਤੰਜਲੀ ਅਤੇ ਭਰਤਮੁਨੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਆਚਾਰੀਆ ਹੋਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਉਘਾੜਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰ ਕੇ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕਰਨ ਦਾ ਉੱਦਮ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਚਾਰੀਆ ਦੰਡੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਵਧਾਉਣ ਵਾਲਾ ਧਰਮ, ਅਲੰਕਾਰ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵਾਮਨ ਨੇ 'ਸੌਂਦਰਯ ਹੀ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ' ਆਖ ਕੇ ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਦਰਜਾ ਸਾਧਨ ਤੋਂ ਸਾਧਯ ਦਾ ਕਰ ਦਿਤਾ। ਜਦੋਂ ਵਿਸ਼ਵਨਾਥ ਨੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗਹਿਣਿਆਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਂ ਕਰ ਦਿਤੀ ਤਾਂ ਰਾਮਦਰਸ਼ ਮਿਸ੍ਰ ਨੇ, ਇਸ ਕਥਨ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਗਹਿਣੇ ਤਾਂ ਇਸਤਰੀ ਤੋਂ ਉਤਾਰੇ ਵੀ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਕਾਵਿ ਤਾਂ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜੀਵੰਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਸੋ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਗਹਿਣਿਆਂ ਨਾਲ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਾਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸਤਰੀ ਗਹਿਣਿਆਂ ਕਰਕੇ ਸੁੰਦਰ ਅਖਵਾਉਣ ਦੀ ਹੱਕਦਾਰ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕਾਰਨ ਸੁੰਦਰ ਅਖਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਕਾਵਿ ਇਸ ਕਰਕੇ ਸੁੰਦਰ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਜਿਹੜੇ ਕਾਵਿਕ ਗੁਣ ਹਨ, ਉਹੀ ਅਲੰਕਾਰ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸ਼ੈਆਂ ਨਹੀਂ। ਕਾਵਿ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਕਾਵਿ। ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਆਖਦੇ ਹਨ "ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਮੋਏ ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਮਿੱਠੇ ਬਚਨ ਕਵਿਤਾ ਹਨ" ਤਾਂ ਇਥੇ ਮਿੱਠੇ ਬਚਨ ਅਲੰਕਾਰ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਵਾਮਨ ਦਾ 'ਸੌਂਦਰਯ ਹੀ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ' ਸਿਧਾਂਤ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਭਲੀਭਾਂਤ ਵਾਕਫ਼ ਕਰਵਾਉਂਦਾ

ਹੈ। ਅਲੰਕਾਰ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹਨ। ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਰਾਮ ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :

> ਕਿਸੇ ਬੋਲੀ ਅੰਦਰ ਸਮੋਏ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਭਾਵਾਂ, ਸਚਿਆਈਆਂ, ਜਾਂ ਵਸਤੂ-ਚਿਤ੍ਰਨ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟਤਾ, ਸਫ਼ਾਈ, ਪ੍ਰਭਾਵਕਤਾ, ਰਮਣੀਕਤਾ, ਸੂਖਮਤਾ, ਤੀਬਰਤਾ, ਰੋਮਾਂਚਕਤਾ, ਸੰਘਣਤਾ, ਚਮਤਕਾਰ, ਕੋਮਲਤਾ ਆਦਿ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[34]

ਇਸ ਪਖੋਂ ਅਲੰਕਾਰ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਰੀਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅਰਥ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਆਤਮਾ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਹੀ ਉਸ ਧੁਨੀ ਸਮੂਹ ਦਾ ਨਾਮ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਰਥ ਦੇ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦਾ ਬੋਧ (ਗਿਆਨ) ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਰਗੀਕਰਣ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ–

1. ਸ਼ਬਦ-ਅਲੰਕਾਰ
2. ਅਰਥ-ਅਲੰਕਾਰ

ਸ਼ਬਦ-ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ Figures of Sound ਅਤੇ ਅਰਥ-ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ Figures of Sense ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਤੀਸਰੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਵਰਗ, 'ਸ਼ਬਦਾਰਥ' ਅਲੰਕਾਰ ਵੀ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਵਰਣਨਯੋਗ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ। ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਅਲੰਕਾਰ ਹੀ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਅਲੰਕਾਰ ਯੋਜਨਾ ਕੁਦਰਤੀ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਜਿੰਨੀ ਨਜ਼ਦੀਕ ਹੋਵੇਗੀ, ਉਨੀ ਹੀ ਉਸ ਵਿਚ ਰਮਣੀਕਤਾ ਵਧੇਰੇ ਹੋਵੇਗੀ। ਡਾ. ਗੁਪਤਾ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ–

> ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਹੀ ਉਪਕਰਣਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਤੱਤ ਵਿਚ ਰੂਪ, ਗੁਣ ਜਾਂ ਭਾਵ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਥੇ ਹੀ ਉਸ੍ਨੇ ਉਸ ਤੱਤ ਦਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਕਿਸੇ ਅੰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦਿਖਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਕਿਤੇ ਕਵੀ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਰੂਪ ਮੰਨਣਾ ਪਿਆ ਹੈ ਕਿਤੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਤੁੱਲ ਸੌਂਦਰਯ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਾ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਕੁਦਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸੰਤੋਸ਼ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਹੈ ਤੇ ਕਦੀ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਅੰਗਾਂ-ਪ੍ਰਤੀਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਉਪਮਾਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੁੰਦਰ ਕਹਿਣਾ ਪਿਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਉਪਮਾ, ਰੂਪਕ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਉਤਪ੍ਰੇਖਿਆ ਆਦਿ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ ਹੈ।[35]

ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਮੁੱਖ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

1. ਭਾਵ
2. ਵਿਚਾਰ
3. ਰੂਪ

ਅਲੰਕਾਰ ਯੋਜਨਾ ਕਿਤੇ ਸਿੱਧੇ, ਕਿਤੇ ਅਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਰਾਹੀਂ ਕਾਵਿ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਅੰਗਾਂ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਅਸਰ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਟੁੰਬਣਾ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਗੁਣ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭਾਵ, ਕਾਵਿ ਦੇ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਅੰਗਾਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਗਏ, ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁਖ ਮਨੋਰਥ ਕਲਾਤਮਕ ਸੌਂਦਰਯ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਰਾਹੀਂ ਸੁਹਜ ਸਵਾਦ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਸੁਹਜ ਸਵਾਦ ਤੋਂ ਕੋਰੀ ਹੈ। ਸੁਹਜ ਸਵਾਦ ਉਹ ਮਾਰਗ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਤੁਰਦਿਆਂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਤਕ ਅਪੜਨਾ ਸਹਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੀਬਰ ਕਰਨ ਲਈ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਭਾਵ ਦ੍ਰਵਿਤ ਹੋ ਜਾਣ। ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚੰਡ ਕਰਨ ਲਈ ਰਸਦਾਇਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਰਹੱਸਮਈ ਛਬੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਸਮਾਦਪੂਰਨ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਅੰਜਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹੇਠਲਿਖਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉਕਤੀ ਅਲੰਕਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਅਤੇ ਵਿਜੋਗਣ ਦੀ ਪੀੜਾ ਦੇ ਵੇਦਨਾਮਈ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਸਜੀਵ ਚਿੱਤਰ ਖਿੱਚ ਰਿਹਾ ਹੈ :

ਬਰਸੈ ਅੰਮ੍ਰਿਤਧਾਰ ਬੂੰਦ ਸੁਹਾਵਣੀ।
ਸਾਜਨ ਮਿਲੇ ਸਹਜਿ ਸੁਭਾਇ ਹਰਿ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤ ਬਣੀ।
ਹਰਿ ਮੰਦਰਿ ਆਵੈ ਜਾ ਪ੍ਰਭ ਭਾਵੈ ਧਨ ਊਭੀ ਗੁਣ ਧਾਰੀ।
ਘਰਿ ਘਰਿ ਕੰਤੁ ਰਵੈ ਸੋਹਾਗਣਿ ਹਉ ਕਿਉ ਕੰਤਿ ਵਿਸਾਰੀ।
ਊਨਵਿ ਘਨ ਛਾਏ ਬਰਸੁ ਸੁਭਾਏ ਮਨਿ ਤਨਿ ਪ੍ਰੇਮੁ ਸੁਖਾਵੈ।
ਨਾਨਕ ਬਰਸੈ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਬਾਣੀ ਕਰਿ ਕਿਰਪਾ ਘਰਿ ਆਵੈ।[36]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਭਾਵਮੂਲਕ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰਮੂਲਕ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਹਾਂ ਭਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਟੁੰਬ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰ ਪੱਧਤੀ ਵੀ ਅਪਣਾਈ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸਿੱਧ ਗੋਸਟਿ ਵਿਚ, ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਰੰਗਣ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਤੁਖਾਰੀ ਜਾਂ ਵਡਹੰਸ ਰਾਗ ਵਿਚ। ਉਪਮਾ ਅਤੇ ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਜਲਵੇ ਨੂੰ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਮਦਦ ਦੁਆਰਾ ਇੰਜ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਸੋਈ ਚੰਦੁ ਚੜਹਿ ਸੇ ਤਾਰੇ ਸੋਈ ਦਿਨੀਅਰੁ ਤਪਤ ਰਹੈ।
ਸਾ ਧਰਤੀ ਸੋ ਪਉਣ ਝੁਲਾਰੇ ਜੁਗ ਜੀਅ ਖੇਲੇ ਥਾਵ ਕੈਸੇ।
ਜੀਵਨ ਤਲਬ ਨਿਵਾਰ।
ਹੋਵੈ ਪਰਵਾਣਾ ਕਰਹਿ ਧਿਙਾਣਾ ਕਲਿ ਲਖਣ ਵੀਚਾਰਿ।[37]

ਤਰਕਮੂਲਕ ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦਲੀਲ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਕਲਜੁਗ ਬਾਰੇ ਪੰਡਿਤਾਂ ਦੀ ਪਾਈ ਇਕ ਗ਼ਲਤ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਤਾਰਕਿਕ ਖੰਡਨ ਕਰਦਿਆਂ ਵੀ ਅਲੰਕਾਰਮਈ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਉਦਾਤ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਨਮੂਨਾ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਚੰਨ ਦਾ ਚੜ੍ਹਨਾ, ਸੂਰਜ ਦਾ ਤਪਣਾ ਤੇ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਪੌਣ ਦਾ ਝੁੱਲਣਾ ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਰਮਣੀਕ ਨਜ਼ਾਰੇ ਹਨ।

ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਵੱਲ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਿਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਰੂਪਕ ਪੱਖ ਵੀ ਕਲਾ ਦੇ ਸੁਹਜ ਵਜੋਂ ਅਤਿ ਉੱਤਮ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਸਾਮੱਗਰੀ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਓਤਪੋਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੌਂਦਰਯਹੀਣ ਨਹੀਂ। ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਚਿੱਤਰ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਗੋਦ ਵਿਚੋਂ ਚੁਣੇ ਹਨ, ਪਾਠਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸੰਗਤ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਨਦੀਆਂ, ਦਰਿਆਵਾਂ, ਪਰਬਤਾਂ, ਜੰਗਲਾਂ, ਧੁੱਪਾਂ, ਬਰਸਾਤਾਂ, ਰੁੱਤਾਂ, ਥਿੱਤਾਂ, ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅਲੰਕਾਰਮਈ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦਾ ਰੂਪ ਚਿਤਵਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਮਾਲਕ ਇਲਾਹੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਵਾਲਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮਹਿਬੂਬ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਥਾਹ ਪਾਉਣੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ :

ਜੇ ਤੂ ਮੀਰ ਮਹੀਪਤਿ ਸਾਹਿਬ ਕੁਦਰਤਿ ਕਉਣ ਹਮਾਰੀ।
ਚਾਰੇ ਕੁੰਟ ਸਲਾਮੁ ਕਰਹਿਗੇ ਘਰਿ ਘਰਿ ਸਿਫਤਿ ਤੁਮਾਰੀ।[38]

ਅਤੇ

ਜਿਥੈ ਵਸੈ ਮੇਰਾ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਸੋ ਕੇਵਡੁ ਹੈ ਥਾਉ।
ਅੰਬੜਿ ਕੋਇ ਨ ਸਕਈ ਹਉ ਕਿਸਨੋ ਪੁਛਣਿ ਜਾਉ।[39]

ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਅਲੰਕਾਰ ਨਾ ਤਾਂ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਦੀ ਨੁਮਾਇਸ਼ ਹਨ ਤੇ ਨਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਭਾਵ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਕਿਤੇ ਵੀ ਅਲੰਕਾਰ ਯੋਜਨਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਧਾਨ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਅਲੰਕਾਰ ਤਾਂ ਹੀ ਉੱਤਮ ਹੈ ਜੇ ਇਸ ਵੱਲ ਕਿਸੇ ਦਾ ਧਿਆਨ ਹੀ ਨਾ ਜਾਵੇ ਕਿ ਇਹ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ,"[40] ਦੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਲੁਪਤ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਆਪਣੀ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਲੁਪਤ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਕਾਦਰ ਦਾ ਗਹਿਣਾ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਇਹ ਗਹਿਣਾ ਅਜੀਬ ਤੇ ਅਢੁੱਕਵਾਂ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ, ਉਵੇਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਦੀ ਵਿਅੰਜਨਾਂ ਲਈ ਵਰਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਅਖਰਦੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸੁਭਾਵਕਤਾ ਸੁਭਾਇਮਾਨ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :

> ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਰਾਜ਼ ਹੀ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਰ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਪਰਿਪੂਰਣ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਭਾਵ ਕਿ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਸਤੂ ਖ਼ੁਦ ਆਪਣੇ ਮੁਤਾਬਕ ਸੁਹਜ ਕਲਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।[41]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਅਲੰਕਾਰ ਸਾਵਣ ਦੇ ਮੀਂਹ ਵਾਂਗ ਅਸਮਾਨੋਂ ਵਰ੍ਹਦੇ ਹਨ। ਕਿਤੇ ਇਹ ਅਲੰਕਾਰ ਪਾਠਕ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਨੂੰ ਓਜਮਈ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਿਤੇ ਮਨ ਵਿਚ ਠੰਢ ਵਰਤਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਤੇ ਇਹਨਾਂ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਭਾਵ ਦ੍ਰਵਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਿਤੇ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਧੁਰਤਾ ਅਤੇ ਧੀਰਜ ਵਰਤਾਉਣਾ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹੈ। ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦ, ਅਰਥ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ; ਕੇਵਲ ਨਮੂਨੇ ਵਜੋਂ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਕੁੱਝ ਇਕ ਅਲੰਕਾਰ ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ।

(ੲ) ਕੁਦਰਤ ਚਿਤਰਣ ਦੁਆਰਾ ਉਦੀਪਨ

ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣਾ ਅਤੇ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੀਬਰ ਕਰਨਾ, ਕਾਵਿ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਣਾ ਦੋ ਪਾਸਿਉਂ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

1. ਭਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ
2. ਵਿਭਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ

ਕਾਵਿ ਦਾ ਉਹ ਪੱਖ ਜਿਹੜਾ ਸਿੱਧਾ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਲੂਣਦਾ ਹੈ, ਭਾਵ ਪੱਖ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਜਿਹੜਾ ਹਲੂਣੇ ਹੋਏ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪ੍ਰਚੰਡ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਵਿਭਾਵ ਪੱਖ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਿਭਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੀਬਰ ਕਰਨ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਭਾਵ ਸਾਧਯ ਹਨ ਤਾਂ ਵਿਭਾਵ ਸਾਧਨ। ਵਿਭਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਅਗੋਂ ਫਿਰ ਦੋ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਕਲਪੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ :

i. ਆਲੰਬਨ ਵਿਭਾਵ
2. ਉਦੀਪਨ ਵਿਭਾਵ

ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਲੰਬਨ ਦੇ ਅਰਥ 'ਆਸਰਾ', 'ਸਹਾਰਾ' ਜਾਂ 'ਆਧਾਰ' ਕੀਤੇ ਹਨ ਤੇ ਉਦੀਪਨ ਦਾ ਅਰਥ 'ਜਗਣ ਦਾ ਭਾਵ' ਜਾਂ 'ਕ੍ਰਿਆ' ਲਿਆ ਹੈ। ਉਦੀਪਨ ਨੂੰ ਇਉਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ :

> "ਉਦੀਪਨ ਵਿਭਾਵ ਉਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਜਾਂ ਹਾਲਤਾਂ (ਹਰਕਤਾਂ) ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ 'ਪਿਆਰ' ਆਦਿਕ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਤਿੱਖੇ ਜਾਂ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਹੋ ਨਿਖੜਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਜਿਹੜੇ 'ਪਿਆਰ' ਆਦਿ ਸਥਾਈ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਰਥਾਤ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਚਮਕਾ ਕੇ ਮਾਣਨਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਉਦੀਪਨ ਵਿਭਾਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਚੰਨ ਦਾ ਚੜ੍ਹਾਉ, ਕੋਇਲ, ਚਾਨਣੀ, ਫੁੱਲ, ਨਦੀ, ਕਿਨਾਰਾ, ਘਟਾ, ਤਸਵੀਰ ਆਦਿ।"[42]

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼ (ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ) ਵਿਚ ਉਦੀਪਨ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

> "ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਭਾਵ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਲਈ ਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਆਲੰਬਨ ਵਿਭਾਵ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ, ਵਿਸ਼ੇ ਆਦਿ ਕਾਰਣ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਦੀਪਨ ਵਿਭਾਵ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।......ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਲ ਵਿਚ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਾਲ ਹੀ ਜਾਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਮੁਖ ਕਾਰਣ ਹੀ ਰਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਆਲੰਬਨ ਹਨ। ਬਾਹਰੀ ਕਾਰਣ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਮੂਲਕ ਕਾਰਣ ਹੀ ਉਦੀਪਨ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਜੇ ਸ਼ੇਰ ਪਿੰਜਰੇ ਵਿਚ ਬੰਦ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਭੈ ਦਾ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਸ਼ੇਰ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਹੋਣਾ, ਉਸ ਦਾ ਗਰਜਣਾ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦਾ ਚਮਕਣਾ ਆਦਿਕ ਨਾਲ ਭੈ ਦੇ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਉਦੀਪਨ ਵਿਭਾਵ ਹਨ।"[43]

ਉਦੀਪਨ ਵਿਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਚਿਤ੍ਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸੰਜੋਗੀ ਜਾਂ ਵਿਜੋਗੀ। ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੀ ਦਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਗੌਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਜੋਗੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਚਿੱਤਰ ਕੇ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਅਤੇ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਚਿੱਤਰ ਕੇ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਵਰਣਨ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਘੜਦਾ ਹੈ। ਸੰਜੋਗ ਵਿਚ ਰੁਮਕਦੀ ਪੌਣ, ਸੁੰਦਰ ਸ਼ਾਮ-ਸਵੇਰਾਂ, ਚੰਨ ਚਾਨਣੀਆਂ ਰਾਤਾਂ, ਬਰਸਾਤਾਂ, ਬਾਗ਼ ਬਗੀਚੇ, ਨਦੀਆਂ, ਪਰਬਤ ਸ੍ਰਿੰਖਲਾਵਾਂ, ਮੇਘਾਂ, ਖੇਤਾਂ ਅਤੇ ਤਟਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਪ੍ਰੇਮੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮਕਾ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਦਿਲਕਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਗੰਧੀਆਂ ਭਰੀਆਂ ਪੌਣਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਚਿਤ੍ਰਣ ਦੁਆਰਾ ਮਿਲਾਪ ਨੂੰ ਰਮਣੀਕ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਉੱਪਰ ਵਰਣਿਤ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਦੁਖਦਾਈ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਬਿਹਬਲਤਾ ਪੂਰਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਆਲਾ-ਦੁਆਲਾ ਸੰਜੋਗ ਵਿਚ ਮੰਗਲਮਈ ਅਤੇ ਵਿਜੋਗ ਵਿਚ ਕਰੁਣਾਮਈ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਹਾ-ਵਰਣਨ ਕਾਵਿ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ-ਅੰਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਜਦੋਂ ਉਦੀਪਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਚਿਤਵੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ–ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਅਭਿਲਾਖਾ, ਚਿੰਤਾ, ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਸਿਮ੍ਰਤੀ, ਪਿਆਰੇ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ, ਉਸ ਦੇ ਮੇਲ ਵਿਚ ਰੋਕਾਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ, ਜੜ੍ਹਤਾ-ਸਿਥਲਤਾ, ਆਲਸ-ਬੇਚੈਨੀ ਤੇ ਮੌਤ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਕੁਦਰਤ ਚਿਤਰਣ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

(1) **ਅਭਿਲਾਖਾ**

ਵੈਸਾਖ ਦੀ ਰੁੱਤ ਬਸੰਤੀ ਪੌਣਾਂ ਦੀ ਰੁੱਤ ਹੈ। ਹਰਿਆਵਲਾਂ ਦੇ ਨਜ਼ਾਰੇ ਪ੍ਰੇਮਕਾ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰੀਤਮ ਤਾਂਘ ਲਈ ਉਤਾਵਲਿਆਂ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਵੈਸਾਖੁ ਭਲਾ ਸਾਖਾ ਵੇਸ ਕਰੇ।
ਧਨ ਦੇਖੈ ਹਰਿ ਦੁਆਰਿ ਆਵਹੁ ਦਇਆ ਕਰੇ।
ਘਰਿ ਆਉ ਪਿਆਰੇ ਦੁਤਰ ਤਾਰੇ ਤੁਧੁ ਬਿਨੁ ਅਢੁ ਨ ਮੋਲੋ।
ਕੀਮਤਿ ਕਉਣ ਕਰੇ ਤੁਧੁ ਭਾਵਾਂ ਦੇਖਿ ਦਿਖਾਵੈ ਢੋਲੋ।[44]

(2) **ਚਿੰਤਾ**

ਪ੍ਰੀਤਮ ਤੋਂ ਵਿਛੁੜ ਕੇ ਦਿਨ ਵਿਚ ਤਾਂ ਚੈਨ ਮਿਲਣਾ ਹੀ ਕੀ, ਨੀਂਦ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਜਮ ਖ਼ੂਨ ਚੂਸਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਨੀਰਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੰਨ੍ਹ ਲਗ ਰਹੇ ਹਨ, ਫਿਰ ਪਿਰੁ ਬਿਨਾਂ, ਅਨ੍ਹੇਰੀਆਂ ਰਾਤਾਂ ਵਿਚ ਕੌਣ ਰਖਵਾਲੀ ਕਰੇ?

ਵਾਰੀ ਆਵੈ ਕਵਣੁ ਜਗਾਵੈ ਸੂਤੀ ਜਮ ਰਸ ਚੂਸਏ।
ਰੈਣਿ ਅੰਧੇਰੀ ਕਿਆ ਪਤਿ ਤੇਰੀ ਚੋਰ ਪੜੈ ਘਰੁ ਮੂਸਏ।[45]

(3) **ਸਿਮ੍ਰਤੀ**

ਪਿਰੁ ਨਾਲ ਕੀਤੀਆਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਪਿਆਰ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਚੇਤੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਦੁਖ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਦੀ ਇਹ ਪਛਤਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕੋਲ ਸੀ ਤਾਂ ਜੀਅ ਭਰ ਕੇ ਹੋਰ ਪਿਆਰ

ਕਿਉਂ ਨਾ ਕੀਤਾ। ਕਦੀ ਆਪਣੀ ਕੀਤੀ ਕੋਈ ਭੁੱਲ ਬਿਅਦਬੀ ਯਾਦ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਦੀ ਮਨ ਹੀ ਮਨ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸੁਨੇਹੇ ਘਲਦੀ ਹੈ :

ਭੋਲਾਵੜੈ ਭੁਲੀ ਭੁਲਿ ਭੁਲਿ ਪਛੋਤਾਣੀ।
ਪਿਰਿ ਛੋਡਿਅੜੀ ਸੁਤੀ ਪਿਰ ਕੀ ਸਾਰ ਨ ਜਾਣੀ।[46]

ਅਤੇ

ਸਾਜਨ ਦੇਸ ਵਿਦੇਸੀਅੜੇ ਸਾਨੇਹੜੇ ਦੇਦੀ।
ਸਾਰਿ ਸਮਾਲੇ ਤਿਨ ਸਜਨਾ ਮੁੰਧ ਨੈਣ ਭਰੇਦੀ।[47]

(4) **ਗੁਣ ਗਾਇਨ**

ਪ੍ਰਭੂ ਪਤੀ ਦੇ ਮੇਲ ਨਾਲ ਚਾਨਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਉਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਲੰਮਾ ਬੋਦੀ ਵਾਲਾ ਤਾਰਾ ਅਸਮਾਨ ਦੀ ਗੋਦ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜੀਵ-ਇਸਤਰੀ ਖ਼ੁਦ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਚਾਨਣ ਨੂੰ ਨਿਹਾਰ ਰਹੀ ਹੋਵੇ :

ਤਾਰਾ ਚੜਿਆ ਲੰਮਾ ਕਿਉਂ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲਿਆ ਰਾਮ।
ਸੇਵਕ ਪੂਰ ਕਰੰਮਾ ਸਤਿਗੁਰਿ ਸਬਦਿ ਦਿਖਾਲਿਆ ਰਾਮ।[48]

ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਨੈਣ ਨਕਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ :

ਤੇਰੇ ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ।
ਸੋਹਣੇ ਨਕ ਜਿਨ ਲੰਮੜੇ ਵਾਲਾ।
ਕੰਚਨ ਕਾਇਆ ਸੁਇਨੇ ਕੀ ਢਾਲਾ।[49]

(5) **ਰੁਕਾਵਟ**

ਪ੍ਰੀਤਮ ਮਿਲਾਪ ਵਿਚ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਹਨ। ਸਮੇਂ ਅਗੇ ਕੋਈ ਜ਼ੋਰ ਨਹੀਂ। ਦੂਰੀ ਕਰਕੇ ਵੀ ਮੇਲ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਆਉਣ ਜਾਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਨਹੀਂ, ਤੇ ਨਾ ਕੋਈ ਸੁਨੇਹਾ ਲਿਆਉਣ ਲਿਜਾਣ ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੈ :

ਸੁਪਨੇ ਆਇਆ ਭੀ ਗਇਆ ਮੈ ਜਲੁ ਭਰਿਆ ਰੋਇ।
ਆਇ ਨ ਸਕਾ ਤੁਝ ਕਨਿ ਪਿਆਰੇ ਭੇਜਿ ਨ ਸਕਾ ਕੋਇ।
ਆਉ ਸੁਭਾਗੀ ਨੀਂਦੜੀਏ ਮਤੁ ਸਹੁ ਦੇਖਾ ਸੋਇ।[50]

(6) **ਸਿਥਲਤਾ**

ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਵਿਜੋਗ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਗਤੀ ਰੁਕ ਗਈ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਬੇਗਾਨੀਆਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕੁੱਝ ਚੰਗਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਜੜ੍ਹਤਾ ਆ ਡੇਰੇ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਬਿਰਹਾ ਵੱਧਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮੌਤ ਵਰਗੀ ਉਦਾਸੀ ਖਾਣ ਨੂੰ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਸਿਰ ਦੇ ਕੇ ਵੀ ਪਿਰ ਮਿਲ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸੌਦਾ ਮਹਿੰਗਾ ਨਹੀਂ :

ਤੈ ਸਾਹਿਬ ਕੀ ਬਾਤ ਜਿ ਆਖੈ ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਕਿਆ ਦੀਜੈ।
ਸੀਸ ਵਢੇ ਕਰਿ ਬੈਸਣੁ ਦੀਜੈ ਵਿਣੁ ਸਿਰ ਸੇਵ ਕਰੀਜੈ।
ਕਿਉ ਨਾ ਮਰੀਜੈ ਜੀਅੜਾ ਨਾ ਦੀਜੈ ਜਾ ਸਹੁ ਭਇਆ ਵਿਡਾਣਾ।[51]

(7) **ਬੇਚੈਨੀ**

ਵਿਛੁੜੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਯਾਦ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਰੀਰ ਟੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਖਾਣਾ ਪੀਣਾ ਚੰਗਾ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ। ਵਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਮਨ ਅਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਵੱਢ ਖਾਣ ਨੂੰ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕਰਨਾ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਪਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਤੀ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕਿਸ ਲਈ? ਆਲਸ-ਵਸ ਕਿਤੇ ਜੀਅ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ। ਇਸਤਰੀ ਪਤੀ ਪ੍ਰੀਤਮ ਬਾਝੋਂ ਝੂਰਦੀ, ਖਿਝਦੀ ਤੇ ਖਪਦੀ ਹੈ :

ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਨੀਂਦ ਭੂਖ ਕਹੁ ਕੈਸੀ ਕਾਪੜੁ ਤਨਿ ਨਾ ਸੁਖਾਵਏ।
ਨਾਨਕ ਸਾ ਸੋਹਾਗਣਿ ਕੰਤੀ ਪਿਰ ਕੇ ਅੰਕ ਸਮਾਵਏ।[52]

(8) **ਮੌਤ**

ਮੌਤ ਦੁਆਰਾ ਵਿਜੋਗ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਦੁਖਦਾਈ ਹੈ, ਭੈ-ਦਾਇਕ ਵੀ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਮੌਤ ਕਾਰਨ ਵਿਛੋੜਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪ ਅਨਾਦਿ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮੌਤ ਦਾ ਖ਼ੁਦ ਰਚਣਹਾਰ ਹੈ। ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਕਦੀ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਨਾਸ਼ਵਾਨਤਾ ਉਸ ਦਾ ਗੁਣ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਯੁੱਗਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਾਂ ਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ। ਮੌਤ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਛੋੜ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸਗਲ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਯਮਰਾਜ ਅਤੇ ਧਰਮਰਾਜ ਆਦਿਕ ਦੇਵ, ਨੌਕਰਾਂ ਵਾਂਗ ਉਸਨੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਰਖੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਪਿਰ ਅਮਰ ਹੈ। ਜੀਵ-ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਮੌਤ ਵੀ ਵਿਛੋੜਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਧਨ ਪਿਰ ਦਾ ਮੇਲਾ ਰੂਹਾਂ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਹੈ ਤੇ ਰੂਹਾਂ ਕਦੀ ਮਰਦੀਆਂ ਨਹੀਂ। ਜਨਮ ਅਤੇ ਮੌਤ ਪ੍ਰਭੂ ਮੇਲ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਕਦੀ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ। ਜਨਮ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੋ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ–ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਵੀ ਹਨ–ਜਦ ਜੀਵਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੌਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤੇ ਮੌਤ ਵਕਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮੁਕ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਨਾ ਜੀਵਨ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਨਾ ਮੌਤ ਰੋਕ ਪਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਤੀ ਤੋਂ ਵਿਛੁੜ ਕੇ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਜੀਵਨ, ਜਿਵੇਂ ਮੌਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਜਿਹੜਾ ਵੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। 'ਸਰੀਰ ਬੇਜਾਨ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਮਨ ਨਿਰਜਿੰਦ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਮੌਤ ਚੁਫੇਰਿਉਂ ਘੇਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੇਕ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੀ ਵਿਅੰਜਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਵਜੋਂ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ :

ਜਾਨੀ ਵਿਛੁੰਨੜੇ ਮੇਰਾ ਮਰਣੁ ਭਇਆ ਧ੍ਰਿਗੁ ਜੀਵਣੁ ਸੰਸਾਰੇ।
ਜੀਵਤੁ ਮਰੈ ਸੁ ਜਾਣੀਐ ਪਿਰ ਸਚੜੈ ਹੇਤਿ ਪਿਆਰੇ।[53]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸੰਜੋਗੀ ਅਤੇ ਵਿਜੋਗੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਕਾਵਿ ਆਵੇਸ਼ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਲਿਆ ਹੈ। ਚੇਤਨ ਤੌਰ ਤੇ ਵੀ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਪਖੋਂ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਚੁਣੇ ਗਏ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਮੋਤੀ, ਕਾਲ ਵਿੱਥਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਅਜ ਵੀ ਉਵੇਂ ਨਵੇਂ ਨਿਕੋਰ ਡਲ੍ਹਕਾਂ ਮਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਰਹੱਸਮਈ ਭਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਤਮਸਿੱਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਕਿਰਨਾਂ ਸਦੈਵ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਵਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹਿਣਗੀਆਂ। ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਪੂਰਨ

ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਕਵੀ ਦੇ ਸੰਜੋਗੀ ਮੇਲੇ ਰੂਹ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਤੇ ਅਮੁੱਲੀਆਂ ਘਟਨਾ ਹਨ। ਕਦੀ ਕਦੀ ਇਕ ਖਿਣ ਦਾ ਚਮਤਕਾਰ 'ਚੇਤਨਯ' ਜੈਸੀ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਸਦਾ ਉਨਮਾਦ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੇਲਿਆਂ ਵਿਚ ਅਕਹਿ ਖੁਸ਼ੀ ਦੇ ਸੋਮੇ ਫੁੱਟ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।[54]

ਇਸ ਕਥਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਉਦੀਪਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਮਨ, ਬੁਧਿ ਨੂੰ ਨਿਰਮਲ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਮਲ ਮਨ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਕਲਾ ਸਿਰਜਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰਮਲਤਾ ਸਾਧੂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਾਂਗ ਸਥਾਈ ਬੇਸ਼ਕ ਨਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਜਦੋਂ ਵਿਕਲੋਤਰੇ ਛਿਣਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਮਨ ਤੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਲਾ ਝਰਨਿਆਂ ਵਾਂਗ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਫੁੱਟ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਕੁਦਰਤ ਰਾਹੀਂ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਉਦੀਪਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਾਣਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਸਾਰਥਿਕ ਅੰਗ ਬਣਾ ਕੇ ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਦੀਆਂ ਸਿਖਰਾਂ ਛੋਹੀਆਂ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਉਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਮੰਗਲਮਈ ਵਾਤਾਵਰਣ ਚਿੱਤਰ ਕੇ, ਕਿਤੇ ਉਦਾਸ ਮਾਹੌਲ ਉਸਾਰ ਕੇ, ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ,

> ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਉਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਸੰਨ ਚਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਰਮਣੀਕ ਅਤੇ ਮਨੋਹਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਖਪੂਰਣ ਮਨੋਦਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਹ ਰੂਪ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਤੀਬਰ ਅਤੇ ਆਨੰਦਮਈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਹੋ ਰਮਣੀਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਸ਼ੋਕਗ੍ਰਸਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪੀੜਾ ਜਾਂ ਦੁਖ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਜਾਂ ਘੱਟ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਹੋਰ ਤੀਖਣ, ਪ੍ਰਚੰਡ ਅਤੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਦਾਰਿਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਾਇਕ, ਨਾਇਕਾ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਪਾਤਰ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਤੀਬਰ, ਉਤੇਜਿਤ ਜਾਂ ਪ੍ਰਚੰਡ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਚਿਤ੍ਰਣ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਉਦੀਪਨ ਤਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਚਿਤ੍ਰਣ ਵਿਚ ਕਵੀ ਨਾਇਕ ਜਾਂ ਨਾਇਕਾ ਦੀ ਸੰਜੋਗ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਆਨੰਦ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸੁਖਦ ਅਤੇ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਦਾਹਕ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਚਿਤ੍ਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਇਥੇ ਕੇਵਲ ਇਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਬਾਰਹਮਾਹ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਉਦੀਪਨ ਤਤ ਵਜੋਂ ਅਧਿਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਰਹਮਾਹ ਤੁਖਾਰੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਕੰਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਵਿਚ ਵਿਆਕੁਲ ਜੀਵਾਤਮਾ ਰੂਪੀ ਕਾਮਨੀ ਦੀ ਬਿਰਹਵੇਦਨਾ ਦੀ ਦਾਹਕਤਾ ਨੂੰ ਬਾਰਾਂ ਮਹੀਨਿਆਂ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਰਮਣੀਕ ਮੌਸਮ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਹੋਰ ਪ੍ਰਚੰਡ ਹੁੰਦੇ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ।[55]

ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਵੱਲ ਜ਼ਰਾ ਕੁ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਹ ਸਭਨਾਂ ਲਲਿਤ ਕਲਾਵਾਂ ਦੀ ਜਣਨੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਦਿਸਦੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਆਵੇਸ਼ ਉੱਤਰ ਕੇ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਉਦੀਪਨ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਮਹਾਨ ਕਾਵਿ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਾਂਗ ਅਜਿਹਾ

ਅਮਰਕਾਵਿ ਯੁਗਾਂ ਤਕ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਨੂੰ ਹਲੂਣਦਾ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਤਰਾਸ਼ਦਾ, ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਪਰਵਾਜ਼ ਦਿੰਦਾ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦਾ ਉਦਾਤੀਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਉਦੀਪਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਲਾਸਾਨੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ ਸੰਚਾਰ ਇਸ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ।

(ਸ) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਕੁਦਰਤ-ਚਿਤਰਣ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਮੁਲਾਂਕਣ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਾਣੀ ਰਚਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਲਈ ਕਲਾ ਸੌਂਦਰਯ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨਾ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਨੇਕ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਿੱਧ ਕਰਨਗੀਆਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਛੰਦਾਂ, ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੁਰਾਂ ਤਾਲਾਂ ਦੀ ਪਰਵਾਹ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮਾਧਿਅਮ ਚੁਣਿਆ ਤੇ ਬਾਣੀ-ਰਚਨਾ ਸਮੇਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਉਹ ਚੇਤੰਨ ਵੀ ਰਹੇ ਕਿ ਉਹ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦਾ ਕੇਵਲ ਸਹਾਇਕ, ਪਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਅੰਗ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਮਹਿਜ਼ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਹਿਤ ਬਾਣੀ ਨਹੀਂ ਰਚੀ ਗਈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਹਿਰਦਾ ਕਵੀ-ਹਿਰਦਾ ਵੀ ਸੀ, ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਦਾ ਹਿਰਦਾ ਵੀ, ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬੌਧਿਕਤਾ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਕੜ ਵੀ ਘੱਟ ਨਹੀਂ, ਫਿਰ ਵੀ ਕਾਵਿ ਕਲਾ, ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਹਾਇਕਾਂ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਤਿਕਾਰ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਵੇਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਦੇਸ਼ਾਂ, ਤੀਰਥਾਂ, ਮੇਲਿਆਂ, ਪਿੰਡਾਂ, ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਤ ਗੋਸ਼ਟੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਭਾਈ ਮਰਦਾਨਾ ਜੀ ਦਾ ਸੰਗੀਤ ਰਬਾਬ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਆਪਣਾ ਹਕੀਕੀ ਮਨੋਰਥ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਸੀ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਦੀ ਮਧੁਰਤਾ ਦਾ ਵੀ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥ ਸੀ। ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਜਾਂ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਕਿ ਭਾਈ ਮਰਦਾਨਾ ਜੀ ਨੇ ਸੰਗੀਤ ਸੰਮੇਲਨਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਰਹਿਤ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਗੀਤ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਦੈਵੀ ਸੰਗੀਤਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੀ ਧਾਂਕ ਜਮਾਈ ਹੋਵੇ, ਹਾਲਾਂ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਲਾਸਾਨੀ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਸਨ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਉਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਉਡਾਰੀ ਲਈ ਵਾਹਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਕੁਦਰਤ ਚਿਤਰਣ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਤੱਥ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ।

ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵ ਤਕ ਪੁੱਜਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਅਰਥ ਤੋਂ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਹੈ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਸ਼ਬਦ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਵਾਂ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਕੁੱਝ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮਾਤਰ ਹਨ। ਅਰਥ ਅਤੇ ਅਰਥ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਚਿੰਨ੍ਹ (ਸ਼ਬਦ) ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜਿੰਨਾ ਵਧੇਰੇ ਨਜ਼ਦੀਕ ਦਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਾਵਿ-ਧੁਨੀ ਉਨੀ ਹੀ ਬਲਵਾਨ ਹੋਵੇਗੀ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਉਨੀ ਹੀ ਮਧੁਰ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਜਿਹੜਾ ਕੁੱਝ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ :

1. ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ
2. ਭਾਵਮੂਲਕ ਕਲਾ ਵਿਅੰਜਨਾ

ਹਥਲੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਾਡਾ ਸੰਬੰਧ ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਅੰਜਨਾ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਅੰਜਨਾ (ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ) ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਬਾਕੀ ਦੇ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਬੌਧਿਕਤਾ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਰਹੱਸਮਈ ਪਸਾਰੇ ਦੇ ਬੋਧ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਹੋਣੀ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਿਰੋਲ ਕਾਵਿ ਨਹੀਂ, ਆਧਿਆਤਮਕ ਕਾਵਿ ਵੀ ਹੈ। ਭਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਪਜੇ ਪਦਾਰਥਕ ਜਗਤ ਦੇ ਸਥੂਲ ਅਤੇ ਅਸਥੂਲ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਲਾਮਈ ਵਿਅੰਜਨਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਾਵਿ ਆਖਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਦੈਵੀ ਕਵੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੂਖਮ ਅਤੇ ਸਥੂਲ, ਸਭ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਹੱਦਬੰਦੀਆਂ ਤੋੜ ਕੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਰੋਤ ਬਣਾ ਲਏ, ਤਦ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਕਵੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਵੀ ਪਦਾਰਥ ਉਤੇ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਵਧੇਰੇ ਦ੍ਰਿੜ ਟਿਕਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਸਾਡੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਅਨੰਤ ਪੁਲਾੜ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਪਸਾਰਾ ਕਵੀ ਦੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਲੌਕਿਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਕ ਸੰਸਾਰ ਸਾਡੇ ਹਿਰਦੇ ਦੀਆਂ ਅਤਿ ਸੂਖਮ ਅਨੰਤ ਅਗਿਆਤ ਤਹਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਸ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਗਿਆਤ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਅਲੌਕਿਕ ਕਾਵਿ ਰਾਹੀਂ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਿਰਦੇ ਅੰਦਰ ਪਸਰਿਆ ਸੰਸਾਰ ਬਾਹਰਲੇ ਪਦਾਰਥਕ ਜਗਤ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਹੈ ਜਾਂ ਛੋਟਾ, ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਦੀ ਵੀ ਥਾਹ ਨਹੀਂ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕੀ। ਸੰਸਾਰਕ ਜਾਂ ਲੌਕਿਕ ਕਾਵਿ ਦਿਸ਼ਾ-ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਅਧੀਨ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਾਵਿ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਚਿਤਰਣ ਵਜੋਂ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਹੱਦਬੰਦੀਆਂ ਨਹੀਂ ਕਬੂਲਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਵੀ ਉਡੀ ਹੀ ਹੈ ਜਿੱਡਾ ਕਾਦਰ। ਜਿਹੋ ਜਿਹਾ ਸੁਭਾਵ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦਾ ਹੈ, ਉਹੋ ਜਿਹਾ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਕੁਦਰਤ ਚਿਤਰਣ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਵਕਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਚਿਤਰਣ ਦੀਆਂ ਹੇਠ ਲਿਖਤ ਕੁੱਝ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਉਲੇਖਣ ਯੋਗ ਹਨ :

(1) ਕੁਦਰਤ-ਚਿਤਰਣ ਵਿਚ ਬਰੀਕਬੀਨੀ ਨਹੀਂ। ਨਿੱਕੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਬੁਰਸ਼ ਛੁਹਾਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹਰੇਕ ਥਾਂ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੈ। ਬਰੀਕੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੀ। ਜੇ ਉਹ ਆਰਤੀ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਫਿਰ ਨਿੱਕਿਆਂ ਪੱਥਰ ਦੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਅਗੇ ਥਾਲੀਆਂ ਵਿਚ ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਦੀਵੇ ਰੱਖ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਅਕਾਸ਼ ਦਾ ਥਾਲ, ਚੰਨ, ਸੂਰਜ, ਦੀਵੇ, ਤਾਰੇ, ਮੋਤੀ, ਚੰਦਨ ਦੇ ਪਰਬਤਾਂ ਦੀ ਧੂਪ ਅਤੇ ਪਵਣ ਦਾ ਚਵਰ ਹੀ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੀ ਆਰਤੀ ਲਈ ਸੁਯੋਗ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਆਰਤੀ

ਕੁਦਰਤ ਨਿਰੰਤਰ ਆਪਣੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਅਗੇ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਾਡੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਮੋਟੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਆਰਤੀਆਂ ਦਾ ਕੀ ਮਹੱਤਵ? ਜਦੋਂ ਸਗਲ ਬਨਰਾਇ ਉਸ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਦੋ ਚਾਰ ਫੁੱਲ ਭੇਟ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ?

ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :

> ਗੁਲਾਮ ਲੋਕ ਕੰਵਲ ਪੱਤੀਆਂ ਉਤੇ ਪਈਆਂ ਖੁਰਦਬੀਨੀ ਤ੍ਰੇਲ ਬੂੰਦਾਂ ਦੀ ਉਪਮਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸੁਤੰਤਰ ਮਨੁੱਖ ਸਮੁੰਦਰ, ਸੂਰਜ ਅਤੇ ਚੰਨ ਨਾਲ ਖੇਡਦਾ ਹੈ।[56]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕੁਦਰਤ ਚਿਤਰਣ ਉੱਤੇ ਇਹ ਕਥਨ ਬਹੁਤ ਸਾਂਵਾਂ ਢੁਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਕੁਦਰਤ ਚਿਤਰਣ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਚਿਤ੍ਰ ਤੇ ਚਿਤ੍ਰੇ ਹਨ, ਪਰ ਜੀਵਨ ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪੱਖ ਹੀ ਦੱਸੇ ਹਨ, ਹਰ ਪੱਖ ਤੇ ਬਰੀਕ ਵਿਸਥਾਰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਬੁਰਸ਼ ਦੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਛੁਹਾਂ ਨਾਲ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।[57]

(2) ਜਿੱਥੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਵਿਵਰਣ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਲੰਮੀ ਚੌੜੀ ਭੂਮਿਕਾ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਸਿੱਧਾ ਸਪਾਟ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਇਕ ਦਮ ਗੱਲ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਕੇ ਇਕ ਦਮ ਮੁਕਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ–ਵਿਸਥਾਰ ਦਾ ਖਲਾਰਾ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਦੇ। 'ਸੋਦਰ' ਦੀ ਪਉੜੀ ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਚਿਤ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਅਨੰਤ ਕੁਦਰਤ ਵੱਖ ਵੱਖ ਤਰੀਕਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਕਾਦਰ ਦਾ ਗੁਣ ਗਾਇਨ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦੇ ਹੋਏ ਅੰਤ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਸੰਖਿਪਤ ਹੋਕੇ ਗੱਲ ਮੁਕਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, 'ਹੋਰਿ ਕੇਤੇ ਗਾਵਨਿ ਸੇ ਮੈ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵਨਿ ਨਾਨਕੁ ਕਿਆ ਵੀਚਾਰੇ'।[58] ਇਹੋ ਹਾਲ 'ਅਸੰਖ' ਅਤੇ 'ਅਮੁਲ' ਵਾਲੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦਾ ਹੈ। 'ਕੇਤੇ' ਵਾਲੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦਾ ਅੰਤ ਵੀ ਇਵੇਂ ਹੀ 'ਸੋਦਰ' ਦੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਾਂਗ ਕਰਦੇ ਹਨ–'ਕੇਤੀਆ ਸੁਰਤੀ ਸੇਵਕ ਕੇਤੇ ਨਾਨਕ ਅੰਤੁ ਨ ਅੰਤੁ'।[59] ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਿੰਨੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਚੌਵੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਰੱਬ ਦੀਆਂ ਸਿਫਤਾਂ ਬਾਰੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਵਿਚ ਆਖ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

> *ਏਹੁ ਅੰਤ ਨ ਜਾਣੈ ਕੋਇ।*
> *ਬਹੁਤਾ ਕਹੀਐ ਬਹੁਤਾ ਹੋਇ।*[60]

(3) ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤਰਣ ਕਾਲਪਨਿਕ ਨਹੀਂ। ਅਜਿਹਾ ਮਾਲੂਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਬਾਰੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਵਿਵਰਣ ਯਥਾਰਥਕਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪਰੇਰੇ ਸਿਰਫ਼ ਖਿਆਲੀ ਸੁਫਨ-ਸੰਸਾਰ ਹੀ ਹੋਵੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਸਚ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਨਾ ਕੁਦਰਤ ਮਾਇਆ ਜਾਲ ਹੈ ਨਾ ਮ੍ਰਿਗਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਵਾਂਗਰ ਭਰਮ ਭੁਲੇਖਾ। ਕੁਦਰਤ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕੇਵਲ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਦਾ ਸਾਰ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਬੁੱਧੀ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਦੇਣ ਖ਼ਾਤਰ, ਇਸ ਦਾ ਆਦਿ ਅੰਤ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਖ਼ਾਤਰ ਪੁਰਾਣ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਆਸਰਾ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੇ। ਉਹ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ

ਉਸ ਨੂੰ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਉਪਰ ਕੋਈ ਕਿੰਤੂ ਹੋਵੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਇਸ ਸੰਦੇਹ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ।

(4) ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਣਨ ਯੋਗ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕੁਦਰਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੈਅ, ਤਾਲ ਵਿਚ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕੁਦਰਤ ਚਿਤ੍ਰਣ ਵੀ ਸੰਗੀਤਮਈ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਰੋਦੀ ਸੁਭਾਵ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਹੀ ਸ਼ਾਇਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਰਾਗਾਤਮਕਤਾ ਉਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਮਹਾਂਨਾਚ ਵਿਚੋਂ ਕੁੱਝ-ਕੁ ਮੁਦ੍ਰਾਵਾਂ ਠੋਸ ਹੋ ਕੇ ਫਿਰ ਦ੍ਰਵਿਤ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹੋਣ। ਵਾਰ ਆਸਾ ਵਿਚੋਂ 'ਵਿਸਮਾਦ' ਵਾਲੀ ਤੀਸਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਸੰਗੀਤ ਸਿਖਰਾਂ ਛੂੰਹਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਰਬੱਤ ਵਸਤਾਂ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਝੂਮਦੀਆਂ ਦੇਖ ਕੇ ਮਨ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਜਤਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਵੇਖਿ ਵਿਡਾਣੁ ਰਹਿਆ ਵਿਸਮਾਦੁ।
ਨਾਨਕ ਬੁਝਣੁ ਪੂਰੈ ਭਾਗਿ।[61]

ਵਾਰ ਆਸਾ ਵਿਚ ਹੀ, ਚਉਥੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ, ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਢਲ ਰਹੀ ਹੈ, 'ਭੈ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਕੇ ਸੁਰਤਾਲ ਨੂੰ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਜਿੰਨੀ ਵਾਰ ਸ਼ਬਦ 'ਭੈ ਵਿਚਿ' ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਨੀ ਵਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸੰਗੀਤ ਮਨ ਵਿਚ ਉਤਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

(5) ਕੁਦਰਤ ਚਿਤਰਣ ਵਿਚ ਗੰਭੀਰਤਾ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਇਕਹਿਰਾਪਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਵਿਵਰਣ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਨੁਭਵੀ ਕਵੀ-ਹਿਰਦੇ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਦੀਆਂ ਪਰੋੜ੍ਹ ਸੁਰਾਂ ਹਨ। ਜਿੰਨੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਕਚਿਆਈ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਾਵਿ ਉਤਨਾ ਹੀ ਪੇਤਲਾ ਪੇਤਲਾ, ਇਕਹਰਾ ਇਕਹਿਰਾ ਹੋਵੇਗਾ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਰਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਪਾਦਨ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਜਿਹੀ ਰਚਨਾ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਜੀਵੰਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਵੱਡਾ ਭਾਗ ਅਖਾਉਤਾਂ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਵਾਂਗ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣਾ ਇਸ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਸੁਭਾਵ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਟੱਲ ਸਚਾਈਆਂ ਬਾਰੇ ਪਰਪੱਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਰਾਸ ਲੀਲ੍ਹਾ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋ ਰਹੀ ਦਰਸਾਈ ਹੈ :

ਘੜੀਆ ਸਭੇ ਗੋਪੀਆ ਪਹਰ ਕੰਨ੍ਹ ਗੋਪਾਲ।
ਗਹਣੇ ਪਉਣੁ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ ਚੰਦੁ ਸੂਰਜੁ ਅਵਤਾਰ।
ਸਗਲੀ ਧਰਤੀ ਮਾਲੁ ਧਨੁ ਵਰਤਣਿ ਸਰਬ ਜੰਜਾਲ।
ਨਾਨਕ ਮੁਸੈ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ ਖਾਇ ਗਇਆ ਜਮਕਾਲੁ।[62]

ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਹੀ ਅਜਿਹੀ ਰਾਸ, ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਚਿੱਤਰ ਸਕਦੇ ਹਨ।

(6) ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਇਕ ਇਕਾਈ ਮਿਥ ਕੇ ਫਿਰ ਇਸ ਦਾ ਚਰਿਤ੍ਰ ਚਿਤ੍ਰਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਵਿਧਤਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਕ ਸਾਂਝੇ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਸਭ ਜੀਅ ਜੰਤ ਅਕਾਸ਼ ਪਤਾਲ ਤੇ ਚੰਦ ਸੂਰਜ ਪਰੋਤੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਰੱਬ ਦਾ ਪਹਿਰਾਵਾ ਹੈ ਤੇ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਹਿਰਾਵੇ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਬਾਦ ਵੀ ਪਹਿਨਣ ਵਾਲਾ ਜਦੋਂ ਇਕੋ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਪਹਿਰਾਵਿਆਂ ਵਿਚ ਇਕ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਨੇਕ ਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸਮੁੰਦਰ ਵੱਲ ਵਗ ਰਿਹਾ ਪਾਣੀ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਥਾਂ ਥਾਂ ਤੋਂ ਖਣਿਜ ਅਤੇ ਲੂਣ ਖੋਰ ਖੋਰ ਕੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਪਾਣੀ ਦਾ ਅੰਤਰੀਵ ਸੁਭਾਵ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦਾ। ਇਕੋ ਸੂਰਜ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਰੁੱਤਾਂ ਦਾ ਜਨਮਦਾਤਾ ਹੈ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸੁਭਾਵ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦਾ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਨਾ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਹੈ ਨਾ ਵਿਰੋਧ। ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦਾ ਆਭਾਸ ਸਤਿ ਨਹੀਂ ਹੈ :

ਸੂਰਜੁ ਏਕੋ ਰੁਤਿ ਅਨੇਕ।
ਨਾਨਕ ਕਰਤੇ ਕੇ ਕੇਤੇ ਵੇਸ।[63]

ਇਕੋ ਜੋਤ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕੁਦਰਤ ਇਕੋ ਇਕਾਈ ਹੈ।

(7) ਕੁਦਰਤ ਚਿਤ੍ਰਣ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸੌਂਦਰਯ ਦੀ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨੀ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਕਾਦਰ ਦੇ ਕਰਤਾਰੀ ਮਰਮ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਚਿੱਤਕਾਰ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਉਸ ਦੀ ਚਿੱਤਰਸ਼ਾਲਾ ਵਿਚ ਪਈ ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਅਤੇ ਅਨੰਤਤਾ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਲਾ, ਕਲਾਕਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਜਿੰਨੀ ਵਡੇਰੀ ਕਲਾਕਾਰੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਲਾਕਾਰ, ਉਤਨਾ ਵੱਡਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਕੁਦਰਤ-ਚਿਤਰਣ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਰਸਾਉਣੀ ਇਸੇ ਗੱਲ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਖਲਾਰਾ ਜਿਵੇਂ ਚਿੱਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਉਵੇਂ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦਾ ਥਾਹ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਵਸ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ :

ਕੁਦਰਤਿ ਕਰਿ ਕੈ ਵਸਿਆ ਸੋਇ।[64]

... ...

ਕੁਦਰਤਿ ਹੈ ਕੀਮਤਿ ਨਹੀਂ ਪਾਇ।
ਜਾ ਕੀਮਤਿ ਪਾਇ ਤ ਕਹੀ ਨ ਜਾਇ।[65]

(8) ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਰਹੱਸ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬੇਗੁਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪੂਰਨ ਗੁਰੂ ਦੇ ਦਸੇ ਮਾਰਗ ਦੁਆਰਾ ਹੱਕ ਸੱਚ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਅਨੰਤ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਿਚਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ। ਜਿਹਨਾਂ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਕਦੀ ਗੌਲਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਿਹਰ ਸਦਕਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਡੇ ਵੱਡੇ ਖਜ਼ਾਨੇ ਹਨ। ਪਸ਼ੂਆਂ ਨੂੰ ਸੋਨੇ ਚਾਂਦੀ ਦੀ ਕੀਮਤ ਦਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ। ਕੁੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਹੀਰੇ ਜਵਾਹਰਾਤ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਕੀ ਅਹਿਸਾਸ? ਇਹੋ ਹਾਲ ਨਿਗੁਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਵਾਰ ਆਸਾ ਦੇ ਆਰੰਭਕ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੈਂਕੜੇ ਚੰਦ ਅਤੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸੂਰਜਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਅੰਧਕਾਰ ਹੈ ਜੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਰਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :

ਮੋਤੀ ਹੀਰਾ ਨਿਰਮਲਾ ਕੰਚਨ ਕੋਟ ਰੀਸਾਲ।
ਬਿਨੁ ਪਉੜੀ ਗੜਿ ਕਿਉਂ ਚੜਉ ਗੁਰ ਹਰਿ ਧਿਆਨ ਨਿਹਾਲ।[66]

(9) ਪ੍ਰਕਿਤੀ-ਚਿਤਰਣ ਵਿਚ ਕਾਵਿਕ ਨਿਆਇਸ਼ੀਲਤਾ ਕਾਇਮ ਰਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਕਵੀ ਕਾਵਿਕ ਖੁੱਲ੍ਹਾਂ ਲੈ ਕੇ ਅਤਿਕਥਨੀ ਦੁਆਰਾ ਅਸੰਭਵ ਉਕਤੀਆਂ ਵੀ ਕਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਵ ਮੂਲਕ ਨਾਲੋਂ ਵਿਚਾਰ ਮੂਲਕ ਵਧੇਰੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕੁਦਰਤ-ਚਿਤਰਣ ਤਰਕਸੰਗਤੀ ਨਹੀਂ ਛਡਦਾ :

ਕੁੰਭੇ ਬਧਾ ਜਲੁ ਰਹੈ ਜਲ ਬਿਨੁ ਕੁੰਭੁ ਨ ਹੋਇ।
ਗਿਆਨ ਕਾ ਬਧਾ ਮਨੁ ਰਹੈ ਗੁਰ ਬਿਨੁ ਗਿਆਨੁ ਨ ਹੋਇ।[67]

ਜਾਂ

ਸਭੁ ਕੋ ਨਿਵੈ ਆਪ ਕਉ ਪਰ ਕਉ ਨਿਵੈ ਨ ਕੋਇ।
ਧਰਿ ਤਾਰਾਜੂ ਤੋਲੀਐ ਨਿਵੈ ਸੁ ਗਉਰਾ ਹੋਇ।
ਅਪਰਾਧੀ ਦੂਣਾ ਨਿਵੈ ਜੋ ਹੰਤਾ ਮਿਰਗਾਹਿ।
ਸੀਸ ਨਿਵਾਇਐ ਕਿਆ ਥੀਐ ਜਾ ਰਿਦੈ ਕੁਸੁਧੇ ਜਾਹਿ।[68]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯਮਈ ਚਿਤਰਣ ਬੜੀਆਂ ਮਜ਼ਬੂਤ ਨੀਹਾਂ ਧਰ ਕੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਸਿਹਤਵੰਦ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਛਡ ਕੇ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਰਣਨ ਵਜੋਂ ਤਾਂ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਆਪ ਦੀ ਬਾਣੀ 'ਬਾਰਹਮਾਹ' ਨੂੰ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਦਰਜਾ ਦੇ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਲਾ-ਕਿਰਤ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਥਨ ਦਰੁਸਤ ਹੈ :

> ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਚਿੱਤਰ ਦੇਣ ਵਿਚ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਹੋਰ ਰਚਨਾ ਤੁਲਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਦੇ ਸਤਾਰਾਂ ਬੰਦ ਹਨ ਤੇ ਇੰਨੇ ਹੀ ਪੂਰਨ ਚਿੱਤਰ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਚਿੱਤਰ ਚਿਤ੍ਰਨ ਦੀ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਹੈ।[69]

ਪੈਰ-ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* Vol. I, P. 201.
2. Lichtenberg, *The Faber Book of Aphorisms,* (Ed., W.H. Auden, London, 1962); see entry *Nature.*
3. ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ, *'ਸੁੰਦਰ ਰੁੱਖ ਤੇ ਬਾਗ ਬਗੀਚੇ'*, ਪੰਨਾ 9.
4. ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਦੀਪ, *'ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਚਿਤ੍ਰਣ'*, ('ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ', ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਸਤੰਬਰ 1972), ਪੰਨਾ 175.
5. ਲਾਂਨਜਾਇਨਸ, *'ਉੱਦਾਤ ਬਾਰੇ'*, (ਅਨੁ.) ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1970, ਪੰਨਾ, 23.
6. *Hymns from the Rig Veda,* 2:25-1.
7. *Ibid.,* 3:115-1.

   *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਕੁਦਰਤ' ਸੰਬੰਧੀ ਹਵਾਲੇ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।
8. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, *'ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆਂ'* ਨਵੰਬਰ 1971, ਪੰਨਾ 30.
9. ਨਗੇਂਦਰ, *'ਕਾਵਯ ਬਿੰਬ'*(ਹਿੰਦੀ), ਪੰਨਾ 44.

10. C.D. Lewis, *The Poetic Image*, p. 22.
11. *Webster's Third New International Dictionary*, p. 1128.
12. *Encyclopaedia Britannica*, Vol. XII, p. 103.
13. ਤੁਖਾਰੀ ਬਾਹਰਮਾਹ, ਮ. 1, 5, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1108.
14. ਜਪੁ, ਪਉੜੀ 6, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 2.
15. ਆਸਾ ਮ. 1, 2.1.5, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 439.
16. ਡਾ. ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਦੀਪ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦਾ ਪੰਜ ਹਿਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵਰਗੀਕਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ– (1) ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਲਏ ਬਿੰਬ (2) ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਲਏ ਬਿੰਬ (3) ਰਾਜਨੀਤਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਲਏ ਬਿੰਬ (4) ਅਧਿਆਤਮਕ ਭਾਵਾਂ ਲਈ ਵਰਤੇ ਬਿੰਬ (5) ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਵਾਲੇ ਬਿੰਬ (ਦ੍ਰਿਸ਼ਯ ਬਿੰਬ, ਨਾਦ ਬਿੰਬ, ਗੰਧ ਬਿੰਬ, ਸਵਾਦ ਬਿੰਬ, ਸਪਰਸ਼ ਬਿੰਬ)–ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਬਿੰਬ ਵਿਧਾਨ (*ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਜੀਵਨ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਕਾਵਿ ਕਲਾ*, ਪੰਨਾ 262)।
17. ਲਾਂਨਜਾਇਨਸ, *'ਉਦਾਤ ਬਾਰੇ'*, ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਅਨੁ.), 1970, ਪੰਨਾ 33.
18. ਰਾਮਕਲੀ ਮ. 1, ਚਉਪਦੇ 4.9, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 879.
19. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, *'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ'*, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1963, ਪੰਨਾ 106.
20. *Encyclopaedia Britaannica*, Vol. XXI, p. 700.
21. Rene Walleck and Austin Warren. *Theory of Literature*, p. 194.
22. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, *'ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ'*, ਪੰਨਾ 210.
23. *ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕੋਸ਼*, (ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ), ਪੰਨਾ 380.
24. –*ਉਹੀ*–ਪੰਨਾ 358.
25. Evelyn Underhill. *Mysticism*, London. 1960, p. 13.
26. ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਮ. 1, 2.8, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 56.
27. ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਮ. 1 ਪਦੇ 3.9, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 17.
28. –*ਉਹੀ*–1.31, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 25.
29. ਵਾਰ ਮਾਝ, ਸਲੋਕ ਮ. 1, 1.1 *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 143.
30. *Encyclopaedia Britannica*, Vol. XXI, p. 701.
31. ਵਾਰ ਮਾਝ ਮ. 1, ਸਲੋਕ 2, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 143.
32. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, *'ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਵਿ'*, ਦਿੱਲੀ 1971, ਪੰਨਾ 15-16.
33. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, *'ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ'*, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1976, ਪੰਨਾ 197.
34. –*ਉਹੀ*–ਪੰਨਾ 204.
35. ਕਿਰਣ ਕੁਮਾਰੀ ਗੁਪਤਾ, *'ਹਿੰਦੀ ਕਾਵਯ ਮੇਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਚਿਤ੍ਰਣ'* (ਹਿੰਦੀ) ਪੰਨਾ 52.
36. ਤੁਖਾਰੀ ਛੰਤ ਮ. 1, ਬਾਰਾਹਮਾਹ 4, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1107.
37. ਰਾਮਕਲੀ ਮ. 1, ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ 1.1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 902.
38. ਬਸੰਤ ਮ. 1, ਅਸਟਪਦੀਆਂ 7.1.8, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1191.
39. ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਮ., ਅਸਟਪਦੀਆਂ 5.1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 14.
40. ਲਾਨਜਾਇਨਸ, *'ਉੱਦਾਤ ਬਾਰੇ'*, ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਅਨੁ.), ਪੰਨਾ 76.
41. ਡਾ. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, *'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀਵਨ : ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਕਾਵਿ ਕਲਾ'* (ਸੰਪਾ.) ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, ਪੰਨਾ 254.

42. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, *'ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ'*, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1976, ਪੰਨਾ 139-140.
43. *ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕੋਸ਼*, ਭਾਗ 1, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1972, ਪੰਨਾ 19.
44. ਬਾਰਹਮਾਹ ਤੁਖਾਰੀ ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 108.
45. ਤੁਖਾਰੀ ਮ. 1, ਛੰਤ 1.2, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1110.
46. *-ਉਹੀ-*1.4, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1111.
47. *-ਉਹੀ-*3.4, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1111.
48. *-ਉਹੀ-*1.3, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1110.
49. ਵਡਹੰਸ ਮ. 1, ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ 6.4.3, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 580.
50. *-ਉਹੀ-*ਪਦੇ 1.3, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 558.
51. -ਉਹੀ-*ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 558.
52. ਬਾਰਹਮਾਹ ਤੁਖਾਰੀ ਮ., 109. *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1108.
53. ਵਡਹੰਸ ਮ. 1, ਅਲਾਹੁਣੀਆ 6.4.3, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 580.
54. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ *'ਮਟਕ ਹੁਲਾਰੇ'*, (ਭੂਮਿਕਾ), ਪੰਨਾ 4-5.
55. *'ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕੋਸ਼'*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1971. ਪੰਨਾ 6.
56. Puran Singh. *The Spirit Born People*. Patiala. 1970. p. 128.
57. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, *'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ'*, ਪੰਨਾ 106.
58. ਜਪੁ, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 6.
59. ਜਪੁ, ਪਉੜੀ 35, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 7.
60. ਜਪੁ, ਪਉੜੀ 24, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 5.
61. ਵਾਰ ਆਸਾ, ਮ. 1., *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 464.
62. ਵਾਰ ਆਸਾ, ਸਲੋਕ ਮ. 1, 5. *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 425.
63. ਸੋਹਿਲਾ, ਰਾਗ ਆਸਾ ਮ. 1, 22, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 12.
64. ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਕੀ ਵਾਰ, ਸਲੋਕ ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 12.
65. *-ਉਹੀ-ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 84.
66. ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਮ. 1, ਪਦੇ 9, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 17.
67 ਵਾਰ ਆਸਾ, ਸਲੋਕ ਮ. 1, 5, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 469.
68. *-ਉਹੀ-14*, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 470.
69. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, *'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ'*, ਪੰਨਾ 169.

ਅਧਿਆਇ ਤੀਸਰਾ

ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ

(ੳ) ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ

ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਮਾਇਆ, ਜਗਤ, ਪ੍ਰਪੰਚ ਆਦਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਲਗਭਗ ਹਰ ਦਰਸ਼ਨਧਾਰਾ ਨੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਜਗਤ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣਾ ਮੱਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਮਾਇਆ ਆਦਿ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਤਾਂ ਭਰਮਾਰ ਹੈ ਪਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਕਾਰਜ-ਕਾਰਨ ਉਤੇ ਵੈਦਿਕ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਹਾਂ, ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਪਿਛੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਅਚੇਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਨਾਮ ਦੇ ਕੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਯਤਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਪੁਰਸ਼' ਅਤੇ 'ਰਿਤ' ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਮਹਾਂਯੱਗ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ 'ਪੁਰਸ਼' ਦੀ ਬਲੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜਗਤ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਪੁਰਸ਼' ਵਰਤਮਾਨ, ਭੂਤ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਵਿਸ਼ਵ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਪੁਰਸ਼' ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਨਾਲੋਂ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ 'ਰਿਤ' ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਸਤੂਆਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ 'ਰਿਤ' ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ। 'ਰਿਤ' ਅਨੁਸਾਰ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਰਿਤ' ਦੇ ਅਰਥ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚਲੀ ਸਚਾਈ ਦੇ ਵੀ ਲਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪੀ.ਵੀ. ਕਾਣੇ ਨੇ 'ਰਿਤ' ਦੇ ਤਿੰਨ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ : (1) ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਨਿਯਮਿਤ ਜੀਵਨ (2) ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਇਕਰੂਪਤਾ (3) ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਆਧਾਰ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਜੇ ਕਰ ਕੋਈ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਪੂਰਣ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ 'ਰਿਤ' ਕਰਕੇ ਹੈ। ਇਉਂ 'ਰਿਤ' ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਦੈਵੀ ਕਾਨੂੰਨ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। 'ਰਿਤ' ਨਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਦੇਵਤਾ ਨਹੀਂ। 'ਰਿਤ' ਦੀ ਉਸਤਤੀ ਵਿਚ ਭਜਨ ਨਹੀਂ ਗਾਏ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ 'ਰਿਤ' ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ।

ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਤੇ 'ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ' ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ' ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ 'ਮਾਇਆ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਉਂਕਿ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦੇ ਪਰਛਾਵਿਆਂ ਵਾਂਗ ਕਲਪਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਹਮ-ਅਨੁਭਵ

ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨਾਂ ਉਚਿਤ ਸਮਝਿਆ।

ਪਦਾਰਥਕ ਸੰਜੋਗ ਵਿਜੋਗ ਬਾਰੇ ਚਾਰਵਾਕ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰਮਈ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਅਵੈਦਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਵੈਦਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਵਿਪਰੀਤ ਦਿੱਤੇ ਹਨ :

(1) ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਆਪਣੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

(2) ਜਗਤ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅੱਚਨਚੇਤੀ ਵਾਪਰੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਕਿਸੇ ਨਿਯਮ ਅਧਿਨਿਯਮ ਦੀ ਬੰਦਸ਼ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

(3) ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਸ ਜੀਵਨ ਤਕ ਹੈ। ਅਗਲਾ ਪਿਛਲਾ ਜਨਮ, ਆਵਾਗੌਣ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹਨ।

(4) ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਯਥਾਰਥ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ।

ਚਾਰਵਾਕ ਸ਼ਬਦ-ਪ੍ਰਮਾਣ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਸਚਾਈ ਮਨ ਲੈਣਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਲਈ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਵਰਗੀਆਂ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਚਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਤ ਹਨ :

1. ਅੱਗ
2. ਹਵਾ
3. ਪਾਣੀ
4. ਪ੍ਰਿਥਵੀ

ਆਕਾਸ਼ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਨਿਰਮੂਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਕਾਸ਼ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਅਦਿਖ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਰਗਿਜ਼ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ।

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਪੰਜ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ (ਨੱਕ, ਕੰਨ, ਅੱਖਾਂ, ਜੀਭ ਅਤੇ ਚਮੜੀ) ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜ ਇੰਦਰੀਆਂ ਵੀ ਚਾਰ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਬਣਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਦਾਰਥ ਹੀ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਪਰਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਦਾਰਥ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ 'ਚੇਤਨਾ' ਜਾਂ 'ਮਨ' ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਨਾਲ ਚਾਰਵਾਕ ਆਚਾਰਯ ਆਤਮਵਾਦੀ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਚੇਤਨਾ ਪਦਾਰਥਕ ਸੂਖਮਤਾ ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ। ਜਿਵੇਂ ਪਾਨ ਦੇ ਪੱਤੇ, ਚੂਨੇ ਅਤੇ ਕੱਥੇ ਨੂੰ ਚਬਾਉਣ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਾਲ ਰੰਗ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਵੇਂ ਹੀ ਪਦਾਰਥਕ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਸੁਭਾਵਕ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੇ ਵਿਜੋਗ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਜਿੱਥੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ, ਅਰਥ, ਕਾਮ ਅਤੇ ਮੋਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਪਰਮ ਉਦੇਸ਼ ਮੰਨਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਚਾਰਵਾਕ ਸਿਰਫ਼ ਅਰਥ ਅਤੇ ਕਾਮ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਲਖਸ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਮਿਥਿਆ

ਨਹੀਂ। ਇਹ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿੱਤ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਰੂਪ ਬਦਲਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਯਮਾਂ ਵਾਸਤੇ ਜੈਨ-ਮਤ ਚਾਰਵਾਕ ਦਾ ਅਵੈਦਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਗੁਪਤਾ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> "ਜੈਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਗਿਆਤਾ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਗਤ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵ ਯਥਾਰਥ ਹੈ।

ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

1. ਲੋਕ
2. ਅਲੋਕ

ਲੋਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਗੇ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

1. ਹੇਠਲਾ
2. ਵਿਚਕਾਰਲਾ
3. ਉਪਰਲਾ

ਹੇਠਲੇ ਲੋਕ ਵਿਚ ਜੀਵ-ਜੰਤੂ, ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਪਰਲੇ ਵਿਚ ਦਿੱਵਲੋਕ ਹਨ। ਅਲੋਕ ਵਿਚ ਅਨੰਤ, ਆਕਾਰਹੀਣ, ਕਿਰਿਆਹੀਣ ਅਤੇ ਕਾਲਅਤੀਤ ਜਗਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਰਬੱਗਤਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਲੋਕ ਆਕਾਸ਼ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਵੰਡ ਨੂੰ ਲੌਕਿਕ ਜਾਂ ਅਲੌਕਿਕ ਉਤੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਲੌਕਿਕ ਉਪਰਲਾ ਜਗਤ ਅਲੌਕਿਕ ਨਹੀਂ ਹੈ।"[1]

ਜੀਵਾਂ ਬਾਰੇ ਜੈਨ ਮਤ ਦੀ ਰਾਇ ਹੈ ਕਿ "ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਦਾਰਥ ਹਨ : (1) ਚੇਤਨਾ (ਜੀਵ) ਅਤੇ (2) ਜੜ੍ਹ (ਅਜੀਵ)। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਅਨਾਦੀ ਹਨ। ਜੀਵ ਚੇਤੰਨ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਅਜੀਵ ਵਿਸਤਾਰ ਰੂਪ ਹੈ। ਅਜੀਵ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੈ–(1) ਰੂਪ, (2) ਅਰੂਪ। ਅਰੂਪ ਪਦਾਰਥ ਬਿਨਾਂ ਆਕਾਰ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[2] ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ 'ਪੁਦਗਲ' ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਪਰਖਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਸੋ ਪੁਦਗਲ ਹੈ। ਪੁਦਗਲ ਅਨਾਦੀ ਹੈ। ਪੁਦਗਲ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੈ–(1) ਸਥੂਲ (2) ਸੂਖ਼ਮ। ਸਥੂਲ ਪੁਦਗਲ ਸਹਜੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਵਿਚ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸੂਖਮ ਪੁਦਗਲ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ।

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜੈਨਮਤ ਦੀ ਅਣੂਆਂ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਪੁਰਾਤਨ ਯੂਨਾਨੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਯੂਨਾਨੀਆਂ ਵਾਂਗ ਜੈਨੀ ਵੀ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਅਣੂਆਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਅਣੂ ਬਹੁਤ ਛੋਟਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਅਨਾਦੀ ਹੈ, ਅਮਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਇੰਨਾ ਛੋਟਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਗੋਂ ਹੋਰ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਖੰਡਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਖ਼ੁਦ ਅਦਿੱਖ ਹੈ ਪਰ ਸਾਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਨਿਰਮਾਤਾ ਇਹੋ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਅੱਜ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਰਥਕ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਜੈਨੀਆਂ ਨੂੰ ਪਤਾ ਸੀ ਕਿ ਵਿਪਰੀਤ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅਣੂ ਹੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜੁੜ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਅਜੋਕੀ ਆਇਨ ਥਿਊਰੀ (Theory of Ionisation) ਨੇ ਰਿਣਾਤਮਕ ਅਤੇ ਧਨਾਤਮਕ ਬਿਜਲੀ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਵਿਚ ਆਪਸੀ ਮੇਲ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ (atoms) ਤੋਂ ਅਣੂ (molecules) ਅਤੇ ਅਣੂਆਂ ਤੋਂ ਪਦਾਰਥ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਜੀਵ ਅਜੀਵ ਜਨਮਦੇ ਹਨ।

ਬੁੱਧ-ਮਤ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਜਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਲਈ 'ਧਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਅਰਥ 'ਸੁਭਾਵ' (ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸੁਭਾਵ) ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਗੁਣ' ਵਜੋਂ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ 'ਸ਼ਕਤੀ' ਦੇ ਵੀ ਕੀਤੇ ਗਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਚਾਰ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੋਂ ਜੋ ਵੀ ਬਣਿਆ ਹੈ ਉਹ ਧਰਮ ਹੈ। ਚਾਰਵਾਕ ਅਤੇ ਜੈਨ ਮਤ ਵਾਂਗ ਬੋਧੀ ਵੀ ਆਕਾਸ਼ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਧਰਮ ਦੀ ਧਰਮਤਾ ਦੁਆਰਾ ਲੱਖਾਂ ਲੋਕ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ। ਇਹਨਾਂ 'ਲੋਕਾਂ' ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

1. ਕਾਮ ਲੋਕ
2. ਰੂਪ ਲੋਕ
3. ਅਰੂਪ ਲੋਕ

ਇੱਛਾਵਾਂ, ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਕਾਮ ਲੋਕ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੁਰਖ ਜੋ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਮਗਰ ਲਗੇ ਫਿਰਦੇ ਹਨ ਕਾਮੀ ਹਨ, ਕਾਮਲੋਕ ਦੇ ਵਸਨੀਕ ਹਨ। ਰੂਪ ਲੋਕ ਸਾਕਾਰ ਜਗਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'World of Forms' ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਵੈਦਿਕ ਮਤ ਦੀ ਤ੍ਰੈਲੋਕੀ, ਪਾਤਾਲ ਲੋਕ, ਮਾਤ ਲੋਕ ਅਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਲੋਕ ਵਾਂਗ ਬੁਧ ਮਤ ਦੇ ਤਿੰਨ ਲੋਕ ਕਲਪਿਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਬੋਧੀ ਚਿੰਤਕ, ਵੈਦਿਕ ਮੱਤ ਦੇ ਤਿੰਨ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ।

> ਧਰਮ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਨਿਯਮ, ਵਿਧਾਨ, ਵ੍ਰਿਤ, ਕਾਨੂੰਨ। ਜਿਵੇਂ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨੇਮ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਨੇਮ, ਸੂਰਜ ਚੰਨ ਤੇ ਤਾਰੇ, ਜੋ ਨਿਯਮਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਲਦੇ ਹਨ; ਪਾਣੀ ਥੱਲੇ ਵੱਲ ਵਗਦਾ ਹੈ, ਗਰਮ ਚੀਜ਼ਾਂ (ਸੇਕ, ਧੂੰਆਂ) ਉਪਰਲੇ ਪਾਸੇ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਰੁੱਤਾਂ ਦਾ ਚੱਕਰ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਧਰਮ (Natural ਮਤ) ਹਨ।......ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਇਹ ਖ਼ਾਸ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ : ਪਦਾਰਥ, ਵਸਤੂ, ਘਟਨਾ, ਵਿਚਾਰ, ਭਾਵ ਆਦਿਕ। ਇਸੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਬਹੁਵਚਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ......ਪਾਲੀ ਧੱਮ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ......ਧਰਮ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ elements, entities, things ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ।[3]

ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਬਾਬਤ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ।

> ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖੀ, ਦੇਵਤਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ, ਚੇਤਨ ਜਾਂ ਜੜ੍ਹ ਵਸਤੂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਥਾਈ ਹੋਵੇ ਤੇ ਜਿਸ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੋਵੇ। ਬੁੱਧ ਬਾਣੀ ਹੈ-ਸੱਬੇ ਸੰਖਾਰਾ ਅਨਿੱਚਾ (ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਭ ਵਸਤੂਆਂ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹਨ)। ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਇਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਜਾਂ ਧਾਰਾ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਾਣੀ, ਕਾਰਜ, ਵਸਤੂਆਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ, ਪਦਾਰਥ ਆਦਿਕ ਕਾਰਣ ਕਾਰਜ ਦੀ ਕੜੀ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹਨ। ਜੋ ਕੁੱਝ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਵੀ ਉਤਪਤੀ ਹੋਈ ਹੈ ਉਹ ਸਮਾਪਤ (ਨਸ਼ਟ) ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ-ਯੰ ਭੂਤੰ ਤੰ ਨਿਰੋਧਧਮੰ (ਜੋ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਨਾਸ ਹੋਵੇਗਾ)।[4]

ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੁਖ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਅਮਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਘਟਨਾ ਉਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਸੀਕਰਣ ਨਹੀਂ। ਪਦਾਰਥ, ਜੀਵ, ਜਗਤ, ਅਨਿਤ ਅਤੇ ਅਨਾਤਮ ਹਨ। ਜੀਵ ਬਾਰੇ ਬੋਧੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ ਕਿ ਸਰੀਰ ਪੰਜ ਉਪਾਦਾਨ ਸਕੰਧਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ। ਸਕੰਧ ਰੂਪ, ਵੇਦਨਾ, ਸੰਗਿਆ, ਸੰਸਕਾਰ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਹਨ। ਸਕੰਧਾਂ ਦੀ ਅਨਿਤਤਾ ਅਤੇ ਅਨਾਤਮਤਾ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਅਨਿਤ ਅਤੇ ਅਨਾਤਮ ਹੈ। ਅਨਿੱਤ, ਦੁਖ ਅਤੇ ਅਨਾਤਮ, ਤਿੰਨੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, "ਭਿਖੂਓ, ਰੂਪ ਅਨਿਤ ਹੈ। ਜੋ ਅਨਿਤ ਹੈ ਉਹ ਦੁੱਖ ਹੈ, ਉਹ ਅਨਾਤਮ ਹੈ। ਜੋ ਅਨਾਤਮ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰਾ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੇਰਾ ਆਤਮਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।" ਇਹੋ ਗੱਲ ਬਾਕੀ ਚਾਰ ਸਕੰਧਾਂ ਦੇ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕਹੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਕੰਧਾਂ ਤੋਂ ਦੇਹ ਬਣੀ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਸਦੀਵੀ ਨਹੀਂ।' ਕੁਦਰਤ ਜਾਂ ਜਗਤ ਰੱਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਰੱਬ ਹੈ ਨਹੀਂ। ਬੋਧੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰੱਤਖ ਅਤੇ ਅਨੁਮਾਨ ਦੋਹਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਦੁਆਰਾ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਕਾਰਣ ਈਸ਼ਵਰ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਹੈ। ਜੇ ਜਗਤ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਮੰਨੀਏ ਤਾਂ ਦੋ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ :

(1) ਜਗਤ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਈਸ਼ਵਰ ਵੀ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਜਗਤ ਵਿਚ ਫਿਰ ਤਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਵੀ ਪਲ ਪਲ ਬਦਲਦਾ ਹੋਵੇਗਾ।

(2) ਜੋ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਜਗਤ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚ ਸਨ ਉਹ ਈਸ਼ਵਰ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਬੁੱਧਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਬ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਰਚਣਹਾਰ ਕਹਿਣਾ ਅਸਮਾਨ ਵਿਚ ਫੁੱਲ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਂਗ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਬਾਂਝ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਕੁੱਖੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਲੜਕੀ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਖਿਆਲ ਅਰਥ-ਹੀਣ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਤੇ ਅਗਿਆਨ ਹੈ।

ਸਾਂਖ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਕਰਤਾ ਕਪਿਲ ਰਿਸ਼ੀ ਦੀ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਦੂਜੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਾਮੱਗਰੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਸਾਂਖ ਅਨੁਸਾਰ ਜਗਤ ਨਿੱਤ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਦੁਆਰਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ ਚਿੱਤ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਚਿੱਤ। ਪੁਰਸ਼ ਕੋਈ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਦਾ ਗੁਣ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇ ਸਗੋਂ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਪੁਰਸ਼ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ ਦਾ ਸਰੂਪ ਇਕ ਹੈ ਪਰ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਉਹ ਅਨੇਕ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਜੈਨੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵ ਦਾ ਸਰੂਪ ਇਕ ਹੈ ਤੇ ਗਿਣਤੀ ਅਨੇਕ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਵਾਸਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਮੁਥਾਜ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ ਵੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਬਗ਼ੈਰ ਕਲਪਿਆ ਜਾਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਨਵਿਰਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਤਰੀਕਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਜੀਵਾਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਵੱਖ ਸਮਝੇ। ਜੂਨਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ਪਰ ਆਦਮੀ ਆਦਮੀ ਦੀ ਜੂਨ ਹੀ ਪਵੇਗਾ ਤੇ ਔਰਤ, ਔਰਤ ਵਜੋਂ ਜਨਮ ਲਵੇਗੀ।

ਜਗਤ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਪਦਾਰਥ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਪੰਝੀ ਹਨ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਗ-ਵੰਡ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ :

(ੳ)	ਪੁਰਸ਼	ਇੱਕ	(ਚੇਤਨ ਸ਼ਕਤੀ)
(ਅ)	ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ	ਇੱਕ	(ਅਵਿਅਕਤ)
(ੲ)	ਮਹੱਤ	ਇੱਕ	(ਬੁੱਧ)
(ਸ)	ਅਹੰਕਾਰ	ਇੱਕ	(ਹਉਮੈ)
(ਹ)	ਇੰਦਰੀਆਂ	ਪੰਜ	(ਨਕ, ਕੰਨ, ਜੀਭ, ਚਮੜੀ, ਅੱਖਾਂ)
(ਕ)	ਗਿਆਨ	ਪੰਜ	(ਗੰਧ, ਸ਼ਬਦ, ਰਸ, ਸਪਰਸ਼, ਰੂਪ)
(ਖ)	ਮਨ	ਇੱਕ	(ਅਰੂਪ)
(ਗ)	ਤਨ ਮਾਤਰਾ	ਪੰਜ	(ਸੂਖਮ ਪਦਾਰਥ)
(ਘ)	ਭੂਤ	ਪੰਜ	(ਹਵਾ, ਪਾਣੀ, ਅੱਗ, ਧਰਤੀ, ਆਕਾਸ਼)

ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਪਾਤੰਜਲੀ ਰਿਖੀ ਨੇ ਸਾਂਖ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਸਾਂਖ ਅਕ੍ਰਿਯ ਦਿਸਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਯੋਗ ਸਕ੍ਰਿਯ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨ, ਯੋਗ ਨੂੰ ਸਾਂਖ ਦਾ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਰੂਪ ਆਖਦੇ ਹਨ। ਸਾਂਖ, ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਯੋਗ, ਸਾਧਨਾ ਦਾ। ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ (ਸੇਸ਼ਵਰ) ਫ਼ਲਸਫਾ ਹੈ ਪਰ ਈਸ਼ਵਰ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਜਾਂ ਇਸ ਦਾ ਵਿਨਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸਾਂਖ ਮਤ ਵਾਲੇ ਪੰਝੀ ਦੀ ਥਾਂ ਯੋਗ 26 ਤੱਤ ਕਲਪਦਾ ਹੈ। ਛੱਬੀਵਾਂ ਤੱਤ ਹੀ ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਕੇਵਲ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਪੁਰਸ਼-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਮੇਲ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਮੇਲ ਈਸ਼ਵਰ ਦੁਆਰਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਦਾ ਨਮਿੱਤ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਸੰਜੋਗ ਦੁਆਰਾ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਵਿਜੋਗ ਦੁਆਰਾ ਵਿਨਾਸ਼। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸੋਮਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ।

ਗੌਤਮ ਦਾ ਨਿਆਇਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਹਸਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ :

1. ਪ੍ਰਮਾਣੂ
2. ਜੀਵ
3. ਈਸ਼ਵਰ

ਪ੍ਰਮਾਣੂ, ਜੀਵ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਨਿੱਤ ਹਨ। ਈਸ਼ਵਰ ਜੀਵਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਅਤੇ ਜੀਵ ਸਦਾ ਤੋਂ ਥਿਰ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਈਸ਼ਵਰ ਅਮਰ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਅਤੇ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਉਪਾਦਾਨ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ। ਜੀਵ ਜੰਮਦੇ, ਮਰਦੇ, ਸਰੀਰ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਅਚੇਤਨ, ਅਜੀਵ ਅਤੇ ਜੜ੍ਹ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਵੀ ਦ੍ਰਵ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਸੁਭਾਵਕ ਗੁਣ ਹੈ। ਨਿਆਇ ਦਰਸ਼ਨ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਵਧੇਰੇ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਘੱਟ ਹੈ।

ਕਣਾਦ ਦਾ ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ (Realism) ਤੱਤ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ।

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਸੱਤ ਹਨ : (1) ਦ੍ਰਵ (2) ਗੁਣ (3) ਕਰਮ (4) ਸਮਾਨਯ (ਵਿਆਪਕ) (5) ਵਿਸ਼ੇਸ਼ (6) ਸਮਵਾਇ (ਅੰਤਰ ਨਿਹਿਤਤਾ) (7) ਅਭਾਵ। ਜਿਹੜੀ ਵਸਤੂ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਜਿਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਕੋਈ ਨਾਮ ਹੈ, ਪਦਾਰਥ ਹੈ। 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼' ਦੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। ਹਰ ਪਦਾਰਥ ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰ ਹਰ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ (ਗੁਣ) ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਬਾਕੀਆਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨਤਾ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਅੱਗ ਅਤੇ ਪਾਣੀ ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਵਿਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚਲੀ ਅਨੰਤ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਕਾਰਨ ਆਈ ਹੈ। ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਕ ਅਨੁਸਾਰ ਈਸ਼ਵਰ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਦਾ ਨਮਿੱਤ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਦ੍ਰਵ ਨੌਂ ਹਨ : (1) ਪ੍ਰਿਥਵੀ (2) ਪਾਣੀ (3) ਅੱਗ (4) ਹਵਾ (5) ਆਕਾਸ਼ (6) ਦਿਸ਼ਾ (7) ਕਾਲ (8) ਆਤਮਾ (9) ਮਨ। ਅਕਾਸ਼, ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਕਾਲ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਦੇ ਨਹੀਂ ਬਣੇ ਹੋਏ ਪਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਮਨ ਚੇਤਨ ਦ੍ਰਵ ਹਨ। ਪ੍ਰਿਥਵੀ, ਪਾਣੀ, ਅੱਗ ਅਤੇ ਹਵਾ ਭੌਤਿਕ ਦ੍ਰਵ ਹਨ। ਆਤਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮਨ ਅਣਗਿਣਤ ਹਨ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਵੀ। ਇਹ ਸਭ ਨਿੱਤ ਹਨ, ਅਨਾਦੀ ਅਤੇ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਹਨ। ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਦੇ ਮੂਲ ਦ੍ਰਵਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। (1) ਭੌਤਿਕ ਦ੍ਰਵ (2) ਅਧਿਆਤਮਕ ਦ੍ਰਵ। ਈਸ਼ਵਰ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਨਿੱਤ ਦ੍ਰਵਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਤੋੜ ਕੇ ਇਹ ਕਾਰਜ ਸੰਪੂਰਣ ਕੀਤਾ।

ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਦੋ ਭਾਗ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ : (1) ਪੂਰਵ ਮੀਮਾਂਸਾ (2) ਉੱਤਰ ਮੀਮਾਂਸਾ। ਪੂਰਵ ਮੀਮਾਂਸਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮੀਮਾਂਸਾ ਵੀ ਕਹਿ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉੱਤਰ ਮੀਮਾਂਸਾ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਪਵਿਤਰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀਵਤ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ। ਮੀਮਾਂਸਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜਗਤ-ਮਿਥਿਆ ਨਹੀਂ, ਯਥਾਰਥ ਹੈ। ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਰਸ਼ਕ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ। ਜੈਮਿਨੀ ਦਾ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸੰਖਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਅਤੇ ਅਣਗਿਣਤ ਜੀਵ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਨਿੱਤ ਹਨ। ਜਗਤ ਅਨਾਦੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਵਿਨਾਸ਼ੀ ਵੀ। ਈਸ਼ਵਰ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਮੀਮਾਂਸਕਾਂ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਉਸ ਦਾ ਮਖੌਲ ਉਡਾਇਆ। ਪਰ ਬਾਦ ਦੇ ਮੀਮਾਂਸਕ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਮੀਮਾਂਸਾ ਅਨੁਸਾਰ ਪਦਾਰਥ ਅੱਠ ਹਨ : (1) ਦ੍ਰਵ, (2) ਗੁਣ, (3) ਕਰਮ, (4) ਵਿਆਪਕ, (5) ਅੰਤਰ ਨਿਹਿਤਤਾ, (ਪਰਤੰਤਰਤਾ), (6) ਸ਼ਕਤੀ, (7) ਅਨੁਰੂਪਤਾ (ਸਾਦ੍ਰਿਸ਼) (8) ਸੰਖਿਆ। ਇਕ ਪਦਾਰਥ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਮਾਰਿਲ ਇਹਨਾਂ ਅੱਠ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੋ ਹੋਰ (1) ਅੰਧਕਾਰ (2) ਧੁਨੀ ਦੀ ਵੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ, ਆਤਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਦੇਵਤੇ ਅਨੇਕ ਹਨ। ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਈਸ਼ਵਰ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ। ਉਸਦੀ ਆਰਾਧਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਵੇਦ ਅਨਾਦੀ ਹੈ–ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਰਚਣਹਾਰਾ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਵੇਦਬਾਣੀ ਵੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਬੂਤ ਨਹੀਂ। ਅਣੂ ਅਤੇ ਆਤਮਾਵਾਂ ਬਿਨਾਂ ਈਸ਼ਵਰੀ ਮਦਦ ਦੇ ਆਪ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਨਿੱਤ ਸਚਾਈ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਰਚਨਾ ਆਪੇ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਰਲੋਂ ਨਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ।

ਬਾਦਰਾਇਣ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ ਸੂਤਰਾਂ ਨੇ ਵੇਦਾਂਤ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਸੁਭਾਵ ਬਾਰੇ ਗੋਬਿੰਦਪਾਦ, ਗੋੜਪਾਦ ਅਤੇ ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। ਸ਼ੰਕਰ ਅਨੁਸਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਦਾ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਆਧਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਜਗਤ ਮਿਥਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨ ਕਾਰਨ ਵਾਸਤਵਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਮਾਇਆ ਹੈ। ਜਗਤ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਕੀ ਹੈ? ਸ਼ੰਕਰ ਅਨੁਸਰ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਅਗਿਆਨ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸੰਬੰਧ ਦੋ ਵਸਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਗਤ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੋ ਨਹੀਂ ਇਕ ਹਨ। ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਨਿੱਤ ਅਤੇ ਅਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਅਨਿੱਤਤਾ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਮਾਇਆ ਦੇ ਲੱਛਣ ਹਨ, ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਨਹੀਂ। ਜਗਤ ਮਾਇਆ ਦਾ ਪਰਪੰਚ ਹੈ। ਜਗਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਧ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੰਦਰੀਆਵੀ ਗਿਆਨ ਮਿੱਥਿਆ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਦੋਸ਼ਯੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪੂਰਨ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਜਗਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸੱਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਗ਼ਲਤ ਹੈ। ਮਾਇਆ, ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਲੱਛਣ ਨਹੀਂ, ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਤੇ ਅਵਿੱਦਿਆ, ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸੱਚ ਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਅੱਗ ਦਾ ਧਰਮ ਤਪਸ਼ ਹੈ, ਤਿਵੇਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਧਰਮ ਮਾਇਆ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਨਿੱਤ ਹੈ ਪਰ ਅਵਿਦਿਆ ਅਨਿੱਤ। ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੋਣ ਤੇ ਅਵਿਦਿਆ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਮਾਇਆ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਜਗਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸੱਚ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਅੰਤਿਮ ਸਚਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸ਼ੰਕਰ ਵਰਣਨ ਅਤੀਤ ਵੀ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਸੁਫਨੇ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਸੁਫਨਾ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਨਾ ਚਿਰ ਉਹ ਅਸਲੀ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਸੁਫਨਾ ਟੁੱਟ ਜਾਣ ਤੇ ਸੱਚ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਗਤ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਲੰਮੇਰਾ ਸੁਫਨਾ ਹੈ।

ਹੋਂਦ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਹੈ। ਜਗਤ ਨੇ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਜੀਵ ਜੰਤ ਰੂਪ ਵਟਾਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਆਤਮਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਤਿਆ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਰਿਤ' ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 'ਮਾਇਆ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤਕ ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

(ਅ) ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦੀ ਸੋਧ

ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਅਵੈਦਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਨ। ਮੁਢਲੇ ਯੂਨਾਨੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਹੀ ਸਨ। ਥੇਲਿਸ (Thales), ਅਨੈਕਸੀਮਾਂਦਰ (Anaximander), ਅਨੈਕਸੀਮੀਨਜ਼ (Anaximenes), ਲਿਊਕੀਪਸ (Leucippus), ਡੈਮੋਕ੍ਰਾਈਤਸ (Democritus), ਐਪੀਕਿਊਰਸ (Epicurus) ਅਤੇ ਲੁਕਰੇਸ਼ਿਅਸ (Lucretius) ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਇਹੋ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੁਕਰਾਤ, ਅਫਲਾਤੂਨ ਅਤੇ ਅਰਸਤੂ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦਾ

ਸਮੁੱਚਾ ਚਿੰਤਨ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਥੇਲਿਸ (640-550 ਪੂ. ਈ.) ਨੇ ਮਿਲੇਤਸ (Miletus) ਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸ ਕੇ ਹੈਰਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦੀ ਉਹ ਪੂਜਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਦੇਵਤੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਲਦੀ ਅੱਗ ਦੀਆਂ ਗੇਂਦਾ ਹਨ। ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਜਾਣ ਲਿਆ ਸੀ ਕਿ ਪਾਣੀ ਸਭ ਜਿਉਂਦੀਆਂ ਅਤੇ ਨਿਰਜਿੰਦ ਵਸਤਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਹ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਅਨੈਕਸੀਮਾਂਦਰ (610-540 ਪੂ. ਈ.) ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਆਧਾਰ ਅਨੰਤ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ। ਇਹ ਪਦਾਰਥ ਪਹਿਲੋਂ ਇਕੱਲਾ ਸੀ ਪਰ ਬਾਦ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਤੱਤ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹੋ ਗਏ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਸਾਰੇ ਗ੍ਰਹਿ ਪਹਿਲੋਂ ਤਰਲ ਸਨ ਪਰ ਸੂਰਜ ਦੀ ਗਰਮੀ ਸਦਕਾ ਤਰਲ ਪਦਾਰਥ ਬੁਖ਼ਾਰਾਤ ਬਣ ਕੇ ਉਡ ਗਿਆ। ਜੀਵਨ ਪਹਿਲੋਂ ਸਮੰਦਰ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਤੇ ਫਿਰ ਮੈਦਾਨਾਂ ਵੱਲ ਵਧਿਆ। ਹੇਰਾਕਲਾਈਤਸ (Heraclitus 530-470 ਪੂ. ਈ.) ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਠੋਸ ਪਦਾਰਥ ਸਾਨੂੰ ਅਹਿਲ ਦਿਸਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਵੀ ਅਦਿਖ ਹਰਕਤ ਹੈ। ਅਗਨੀ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤ ਮੰਨਿਆ। ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਨਿਕਾਸ ਅਤੇ ਅੰਤ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਅੱਗ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਵਿਅਕਤੀ, ਜੀਵ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਗੁਜ਼ਰਦੀਆਂ ਉਹ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਬਿਨਾਂ ਹਿਲਾਇਆ ਤਾਂ ਆਚਾਰ ਵੀ ਖ਼ਰਾਬ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਸਭ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨਾ ਆਦਮੀਆਂ ਨੇ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਨਾ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੇ। ਇਹ ਹਮੇਸ਼ ਹਮੇਸ਼ ਤੋਂ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ। ਅਨੈਕਸੀਮੀਨਜ਼ (450 ਪੂ. ਈ.) ਪਾਣੀ ਦੀ ਥਾਂ ਹਵਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਦਾ ਸੀ। ਜਿਥੇ ਪਾਣੀ ਨਹੀਂ ਵੀ ਹੁੰਦਾ, ਹਵਾ ਉਥੇ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਸਭ ਥਾਂ ਹਵਾ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਐਮਪੀਦੋਕਲੀਜ਼ (Empedocles, 445 ਪੂ. ਈ.) ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤ ਜੀਵਾਂ ਉਤੇ ਤਜਰਬੇ ਕਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਹਵਾ, ਮਿੱਟੀ, ਅਗਨੀ ਤੇ ਪਾਣੀ, ਚਾਰ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਿਆ।

ਦੇਮੋਕਰਾਈਤਸ (460-360 ਪੂ. ਈ.) ਅਤੇ ਲਿਊਕੀਪਸ (445 ਪੂ. ਈ.) ਦਾ, ਅਧਿਆਪਕ ਸ਼ਾਗਿਰਦ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਮਾਣੂਵਾਦ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਮਗਰੋਂ ਐਪੀਕਿਊਰਸ (341-270 ਪੂ. ਈ.) ਅਤੇ ਲਿਊਕਰੇਸ਼ਿਅਸ (96-55 ਪੂ. ਈ.) ਨੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸਾਰਾ ਪਸਾਰਾ ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਮਾਦੀ ਕਿਣਕਿਆਂ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਇਮਾਰਤਾਂ ਇੱਟਾਂ ਦੀਆਂ ਬਣੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਉਵੇਂ ਕੁਦਰਤ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਬਰੀਕ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਖੰਡਿਤ ਕਰਦੇ ਜਾਈਏ ਤਾਂ ਇਕ ਅਵਸਥਾ ਅਖ਼ੀਰ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਆ ਜਾਵੇਗੀ ਕਿ ਨਿੱਕੇ ਕਣ ਅਗੋਂ ਖੰਡਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਉਥੇ ਪੁਲਾੜ ਹੈ। ਪਹਿਲੋਂ ਅਨੈਕਸਾਗੋਰਸ (Anaxagoras : 500-428 ਪੂ. ਈ.) ਨੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਬਾਰੇ ਕਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਏ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਗ਼ਲਤ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ।

ਪ੍ਰਮਾਣੂਵਾਦੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਮਨ ਅਤੇ ਰੂਹਾਂ ਤਕ, ਸਭ ਕੁੱਝ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਫ਼ਰਕ ਸਿਰਫ਼ ਇੰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਵਰਗੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਵਧੇਰੇ ਸਾਫ਼ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਗੋਲ ਹਨ, ਇਹ ਉਹੋ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੋ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਦੀ ਅੱਗ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਭ ਵਸਤਾਂ ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰਿਆਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਦੀਆਂ ਤਰੰਗਾਂ ਸੁੱਟਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਬੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਭੂਤ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਵੀ। ਹਰ ਪਲ ਗ੍ਰਹਿ ਆਪਸ ਵਿਚ ਟਕਰਾ ਟਕਰਾ ਚੂਰ ਚੂਰ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਸੰਸਾਰ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਨਵੇਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਉਮਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ।[6]

ਪੁਰਾਤਨ ਯੂਨਾਨੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੋਂ ਬਾਦ ਫਰਾਂਸਿਸ ਬੇਕਨ (1561-1626 ਈ.) ਅਤੇ ਹੱਬਜ਼ (Hobbes) ਤਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦਾ ਖੇਤਰ ਅਣਗੌਲਿਆ ਸੁੰਨਾ ਪਿਆ ਰਿਹਾ। ਬੇਕਨ ਅਤੇ ਹੱਬਜ਼ ਸਮਕਾਲੀ (ਹੱਬਜ਼ ਬੇਕਨ ਤੋਂ 27 ਸਾਲ ਛੋਟਾ ਸੀ) ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪਿੰਡਾਂ (bodies) ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਪਿੰਡ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਵਾਂਗ ਏਨੇ ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਨਹੀਂ ਹਨ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੱਗੋਂ ਵੰਡ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ। ਪਿੰਡ ਨੂੰ ਹੱਬਜ਼ ਇਉਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

> ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਉਹ ਵਸਤ ਜਿਸਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਉਸ ਬਾਰੇ ਕਥਨ ਕੀਤੇ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਉਸ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਅਸਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।[7]

ਪੁਲਾੜ ਤੋਂ ਉਸਦਾ ਭਾਵ ਸੀ 'ਮਨ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਉਹ ਥਾਂ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਸਮਾ ਸਕੇ'। ਗਤੀ ਬਾਰੇ ਉਸ ਨੇ ਕਿਹਾ, 'ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਕ ਪਿੰਡ ਇਕ ਥਾਂ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਬਦਲ ਲਵੇ'। ਹੱਬਜ਼ ਨੇ ਗਤੀ, ਪੁਲਾੜ ਅਤੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਸਮਾਂ, ਗਤੀ ਅਤੇ ਪੁਲਾੜ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

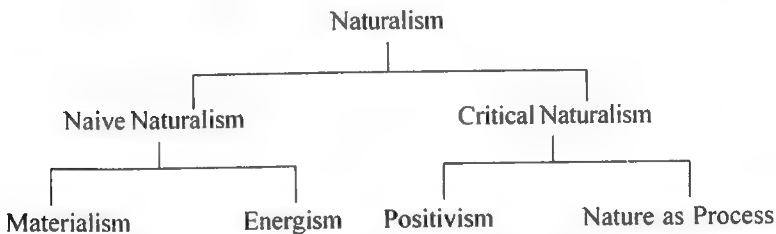
ਜੀਨ ਜੈਕ ਰੂਸੋ (1712-1778 ਈ.) ਦੀ ਹਾਲਤ ਨਿਆਇ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਵਰਗੀ ਹੈ। ਉਹ ਰੱਬ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਰੱਬ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੀ ਤੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਸਿੱਖਿਆ ਲੈਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਸ਼ਵਾਸਘਾਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਨੇਕ ਹੈ ਪਰ ਸਮਾਜ ਬੁਰਾਈਆਂ ਅਤੇ ਚਲਾਕੀਆਂ ਫਰੇਬਾਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨਜ਼ਦੀਕ ਹੋਈਏ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਖੁੱਲ੍ਹ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਸਮਾਜ ਸਾਡੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਖੌਫ਼ ਪੈਦਾ ਕਰ ਕੇ ਦਬਾਉ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਕਾਹਲੇ, ਛੁਹਲੀ ਤਬੀਅਤ ਦੇ, ਘ੍ਰਿਣਾਜਨਕ ਮੂਰਖਾਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ ਪਰ ਕੁਦਰਤ ਸ਼ਾਹਾਨਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਮਾਣਮੱਤੀ ਤੋਰ ਤੁਰਦੀ ਹੈ।

ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਭਾਵੇਂ ਹੀਗਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰਵਾਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਨਿਰੋਲ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਹੈ। ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਜਿੰਨੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਅਰਥਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ।

ਮਾਰਕਸੀ ਸਿਧਾਂਤ ਧਰਮ ਅਨੁਭਵ, ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਚਾਰਵਾਕ ਵਾਂਗ ਮੁਨਕਰ ਹੈ। ਇਸ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਦ ਦਾ ਕੋਈ ਜੀਵਨ ਨਹੀਂ। ਕਿਤੇ ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਨਿਬੇੜਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ। ਇਸੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੁੱਖ ਸੁੱਖ ਭੋਗ ਕੇ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਮਾਦੀ ਹੈ ਤੇ ਮਾਦਾ ਨਿੱਤ ਹੈ।

ਹਰਬਰਟ ਸਪੈਂਸਰ (1820-1903 ਈ.) ਨੇ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪਦਾਰਥ, ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਜਾਂ ਪਿੰਡ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਕ ਅਨੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਕੁਦਰਤ ਸੰਗੀਤਮਈ ਹੈ। ਦਿਲ ਦੀਆਂ ਧੜਕਣਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ, ਵਾਇਲਨ ਦੀਆਂ ਤਾਰਾਂ ਦੇ ਕਾਂਬੇ ਤਕ, ਰੌਸ਼ਨੀ, ਆਵਾਜ਼ ਅਤੇ ਤਾਪ ਦੀਆਂ ਸੂਖਮ ਤਰੰਗਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਹਾਂਸਾਗਰਾਂ ਦੇ ਜਵਾਰਭਾਟਿਆਂ ਤਕ, ਵਾਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਜਾਣ (periodicity) ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਾਲ-ਚੱਕਰ ਤਕ, ਦਿਨ ਰਾਤ ਦੇ ਉਦਯ ਅਸਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਰੁੱਤ ਪਰਿਵਰਤਨ ਤਕ ਅਤੇ ਅਣੂਆਂ ਦੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ, ਕੌਮਾਂ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਅਤੇ ਬਰਬਾਦੀ ਤਕ ਦੇ ਸਭ ਘਟਨਾ-ਕ੍ਰਮ ਕੁਦਰਤੀ ਸੰਗੀਤਮਈ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿੜ ਕਾਨੂੰਨ ਕਾਰਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਅਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਾਨੂੰਨ ਹਰ ਵਸਤ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ, ਨਿਰਪੇਖ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ।

ਰਾਲਫ ਪੈਰੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦੀ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਵੰਡ ਉਪਵੰਡ ਕਰਦਾ ਹੈ :[8]



ਸਾਰੇ ਪੁਰਾਤਨ ਯੂਨਾਨੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਾਧਾਰਣ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ (Naive Naturalism) ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਥੇਲਿਸ, ਅਨੈਕਸੀਮੈਂਦਰ, ਅਨੈਕਸੀਮੀਨਜ਼, ਲਿਊਕੀਪਸ, ਐਪੀਕਿਊਰਸ, ਲੁਕਰੇਸ਼ਿਅਸ ਅਤੇ ਅਨੈਕਸਾਗੋਰਸ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣੂਵਾਦੀ (Atomist) ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਉਪਵੰਡ ਵਿਚ ਰੱਖੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਸਪੈਂਸਰ ਸ਼ਕਤੀਵਾਦੀ (Energist) ਸੀ। ਸਾਧਾਰਣ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਮਾਣੂ, ਮਾਦਾ, ਵਸਤੂਆਂ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ (Critical) ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਪ੍ਰਤੱਖਵਾਦੀ (Positivist), ਕੁਦਰਤ ਵਿਚਲੇ ਦ੍ਰਵ (Substance) ਦੀ ਥਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਰੂਪ (Form) ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਜਿਸ ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ–ਉਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਲਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿਚਦੀ ਹੈ। ਗ੍ਰਹਿਣ ਲੱਗਣ ਦੀਆਂ ਤਰੀਕਾਂ ਸੈਂਕੜੇ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਪਤਾ ਲਾਈਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਆਦਿਕ। ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚਲਾ ਸੰਬੰਧ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨੀ

ਪ੍ਰਤੱਖਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆਵਾਦ (Nature as Process) ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦ੍ਰਵ ਅਤੇ ਸਿਸਟਮ ਦੋਵੇਂ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹਨ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਯਾਂਤਰਿਕ ਨਹੀਂ। ਕੁਦਰਤ ਅੰਧਾਧੁੰਦ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਤਦੇ ਇਹ ਚੇਤਨਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਰੂਹਾਨੀ ਧੜਕਣ ਹੈ।

ਪ੍ਰਕਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਵਿਚ ਇੰਨੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਕੁਝ ਇਕ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਸਰਵੁੱਚ ਸਥਾਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਗਿਆਨ-ਸਿਧਾਂਤ (epistemology) ਅਨੁਸਾਰ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਸਮਰੂਪ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਪਰੇ ਕੋਈ ਸਤਿ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਕੀਮਤ-ਸਿਧਾਂਤ (axiology) ਸਾਨੂੰ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਦਾ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰ ਕੇ, ਇਸ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਅਸੀਂ ਉੱਚਤਮ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਨੈਤਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰ (ethics), ਸੁਖਵਾਦੀ (hedonistic) ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਚੰਮ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਹੀ ਹੋਣ, ਇਹ ਸੌਂਦਰਯਪੂਰਣ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।

"ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਲਈ ਆਨੰਦ ਸਰਬੋਤਮ ਕੀਮਤ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਣਾ ਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਆਨੰਦ ਨੀਵੇਂ ਦਰਜੇ ਦਾ ਨਹੀਂ।"[9] ਜਾਰਜ ਸੰਤਾਇਨਾ ਨੇ ਵੀ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਨੀਵਾਣ ਵੱਲ ਵਹਿਣ ਵਾਲਾ ਕਲਪ ਲੈਣਾ ਗ਼ਲਤ ਹੈ। ਕੀ ਨੇਕੀ-ਭਰੀ ਉੱਚ ਅਵਸਥਾ ਵੀ ਬਿਲਕੁਲ 'ਕੁਦਰਤੀ' ਨਹੀਂ ਹੈ?

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਸੌਂਦਰਯਸ਼ਾਸਤਰ (aesthetics) ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਹੈ, ਭਾਵ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਕਲਾਤਮਕ ਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਜਾਂ ਪਰਾਭੌਤਿਕਤਾ ਦੀ ਵਧੇਰੀ ਥਾਂ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਕੁੱਝ ਲੋਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਪਸੰਦ ਘਟੀਆਂ ਗਰਦਾਨਦੇ ਹਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਕੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਹਮੇਸ਼ ਹਮੇਸ਼ ਤੋਂ ਬੱਚਾ ਹੈ। ਤੇ ਬੱਚੇ ਦੇ ਸੁਹਜ ਸੁਆਦ ਮਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਨਿੱਕੇ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਹੁਣ ਸਵਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦਾ ਧਰਮ ਵਿਚ ਕੀ ਸਥਾਨ ਹੈ? ਪਹਿਲੋਂ ਪਹਿਲ ਤਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ। ਧਰਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਹੋਂਦਾਂ ਅਤੇ ਕਰਾਮਾਤੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਹੋਈਆਂ।[10] ਰੱਬ ਕੀ ਹੈ, ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕੀ ਹੈ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਰਚਣਹਾਰ ਕੌਣ ਹੈ,–ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਸਮਾਧਾਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਉੱਚਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਉੱਦਮ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[11] ਪਿਛਲੇਰੇ ਚਿੰਤਕਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਜਾਨ ਡਿਊਈ (John Dewey) ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਰਹੱਸ ਅਨੁਭਵ ਨਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਵੀ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਗ਼ੈਰਕੁਦਰਤੀ ਨਹੀਂ ਆਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਹੈਨਰੀ ਨੈਲਸਨ ਵਾਈਮੈਨ ਰੱਬ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤੇ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤ ਲੈਣ ਜਾਂ ਗਣਿਤ ਦੀ

ਸਹਾਇਤਾ ਲੈ ਲੈਣੀ ਅਨੁਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਵਾਈਮੈਨ ਦਾ ਰੱਬ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ। ਜਾਂ ਕਹੋ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਹੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚਲੀ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜਿਹੜੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ–ਰੱਬ ਹੈ। ਚੰਗਿਆਈ ਰੱਬ ਦਾ ਲੱਛਣ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਕੀ ਸਥਾਨ ਹੈ? ਇਸ ਬਾਰੇ ਬਟਲਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ,

> ਨੈਤਿਕ ਨੁਕਤਾ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆਂ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਬੁਰਾ। ਜਿਹੋ ਜਿਹਾ ਵੀ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਬੱਚਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਭਾਗੀਦਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਸੂਖਮਤਾਈ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਦਰਿੰਦਗੀਪੂਰਣ ਕਠੋਰਤਾ ਵੀ। ਆਦਮੀ ਵਿਚ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਬਦੀ ਵੀ ਹੈ, ਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਆਫ਼ਤਾਂ ਦੇ ਇਲਾਵਾ ਆਦਮੀ ਬਦੀ ਦਾ ਵੀ ਹਿੱਸੇਦਾਰ ਹੈ।[12]

ਕੁਦਰਤ ਬਾਰੇ ਭੁਲੇਖੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੀਆਂ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਬਦੀ ਬਾਰੇ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਦੁਰਘਟਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਸੋਚਾਂ ਸਾਪੇਖ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਾਡਾ ਆਪਣਾ ਨਿਜਤਵ ਬੈਠਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਾਨ ਕਰਾਂਪਟਨ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਕੁਦਰਤੀ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਹੀ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਹੜਾ ਸਾਨੂੰ ਉੱਚੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰ ਕੇ ਸਿਰਫ਼ ਆਚੰਭਿਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।[13]

ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਏਨਾ ਕੁੱਝ ਰਹੱਸਮਈ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਉਸਦਾ ਕੋਈ ਹੱਲ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਜਿੰਨੀ ਸੁਖੈਨਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ–ਕੁਦਰਤ ਏਨੀ ਸਰਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਦੀ, ਮਾਦੇ ਦੀ, ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਬਣੀ ਹੋਈ ਕੋਈ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਆਖ ਦੇਣਾ ਇਸ ਦੀ ਸਤੱਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਰੂਸੋ ਬਾਰ ਬਾਰ ਜਦੋਂ ਸਾਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਾਲਟੇਅਰ ਦੀ ਉਹ ਟਿੱਪਣੀ ਯਾਦ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਨੇ ਅਖੌਤੀ ਵਿਕਸਿਤ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਰੂਸੋ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖਤ, *'ਕੁਦਰਤ ਵੱਲ ਵਾਪਸੀ'* ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਦਿੱਤੀ ਸੀ :

> ਤੇਰੇ ਜਿਹਾ ਬੁੱਧੀਵਾਨ ਹੋਰ ਕਿਹੜਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਮੁੜ ਜਨੌਰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਜਿਹੜਾ ਤੇਰੀ ਲਿਖਤ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਚਾਰ ਟੰਗਾਂ ਉਤੇ ਤੁਰਨਾ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸੱਠ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਰ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਛੱਡ ਚੁਕਾ ਹਾਂ ਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਬੜੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਖੜੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਇਕ ਮਿੱਤਰ ਨੂੰ ਲਿਖਿਆ :

> ਦੇਖੋ, ਰੂਸੋ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ, ਜਿਵੇਂ ਬਾਂਦਰ ਆਦਮੀਆਂ ਨਾਲ ਰਲਦਾ-ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿਰਫ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਹੋਰ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਹੈ ਹੀ

ਨਹੀਂ। ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੋਣਾ। ਸੋ ਜਾਂ ਤਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਹੀ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਇਕ ਭਾਗ ਦੀ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਅਜੇ ਤਕ ਆਪਣੀ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਵਿਕਸਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਖੰਡਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨਾਲ ਰਵਾਦਾਰੀ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਕੁਦਰਤੀ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੀ ਕੋਈ ਗੱਲ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਹਸਤੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਰਥਿਕ ਢੰਗ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੀ ਪਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰਣੇ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀ। ਆਪਣੇ ਨਵੇਂ, ਸੋਧੇ ਹੋਏ ਸਰੂਪ ਵਿਚ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦਾ ਧਰਮ ਨਾਲ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧ ਉੱਨਾਂ ਤਿੱਖਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਉਪਰਲੇ ਕਿਸੇ ਅਗੋਚਰ, ਗ਼ੈਰਕੁਦਰਤੀ ਗ਼ੈਬੁਲ ਗ਼ੈਬ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਸੰਕੋਚ ਹੈ।

(ੲ) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ

'ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਉਪਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਢੰਗ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਪਣਾਏ ਗਏ ਹਨ, ਪਰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੋਂ ਕੋਈ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। 'ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ' ਤਕ ਦਾ ਸੰਕਲਪ-ਵਿਕਾਸ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਜ਼ਰੂਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਗਿਆ। ਯੂਨਾਨ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਪਣੇ ਮਤ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹਿਚਕਚਾਹਟ ਦੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਅਰਸਤੂ ਬੇਸ਼ੱਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸ਼ੁੱਧ ਬੌਧਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਸਿਖਰਲੀ ਚੋਟੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਧਰਮ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰ ਵਜੋਂ ਆ ਖਲੋਤੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਰੁਚੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਚਾਰਵਾਕ ਨੇ ਆਵਾਗੌਣ, ਮੁਕਤੀਵਾਦ, ਕਰਮਵਾਦ, ਆਤਮਵਾਦ, ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਵਾਦ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕਵਾਦ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ, ਪ੍ਰਤੱਖਵਾਦੀ, ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ–ਉਥੇ ਪੁਰਾਤਨ ਯੂਨਾਨੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਤ ਨੂੰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਪਿਛਲੀਆਂ ਦੋ ਕੁ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਵੀ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਤਾਂ ਇਸ ਉਲਟੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹੋਏ ਕਾਰਡੀਨਲ ਨਿਊਮੈਨ ਨੂੰ ਆਖਣਾ ਪਿਆ :

> ਇਕ ਆਤਮਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ, ਚਰਚ, ਇਸ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਉਸ ਸਾਰੇ ਕੁੱਝ ਨੂੰ ਖੇਹ ਸੁਆਹ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਉਸ ਲਈ ਅਸੰਗਤੀ ਹੈ।[14]

ਹਕਸਲੇ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਅਜਿਹੀ ਕਠਿਨਾਈ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਲਿਖਿਆ :

> ਮੈਂ ਅੰਜੀਲ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਧਰਮਪੋਥੀ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਤਰੀਕੇ ਦੁਆਰਾ ਭੰਡਣ ਦਾ ਕਦੀ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕੁਦਰਤੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਕਿਸੇ ਰਿਆਸਤ ਵਿਚ ਸੈਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਰਾਹ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ, ਉੱਥੇ ਹੀ ਕੰਡਿਆਲੀਆਂ ਤਾਰਾਂ ਦੀ ਵਾੜ ਅਗੇ ਦੈਵੀ ਧਮਕੀ ਦਿੰਦੀ ਡਰਾਉਣੀ ਤਖਤੀ ਲੱਗੀ ਪਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ,–'ਇਹ ਰਸਤਾ ਆਮ ਨਹੀਂ ਹੈ' । ਬਾਹੁਕਮ ਮੂਸਾ ਜੀ । ਕੰਡਿਆਲੀ ਤਾਰ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਅੱਗੇ ਲੰਘਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੋਰ ਕੋਈ ਚਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ।[15]

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਪੈਣ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਨੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲਿਆ ਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਉਤੇ ਹਮਲੇ ਵੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੀਆਂ ਊਣਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਕੀਤੇ ਗਏ । ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕੁਝ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸਨ-ਪਰ ਸਾਰੇ ਨਹੀਂ । ਪ੍ਰਿੰਸਟਨ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰਾਂ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਨਫ਼੍ਰੰਸ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਕ ਸਾਂਝੇ ਬਿਆਨ ਉੱਤੇ ਦਸਖ਼ਤ ਕੀਤੇ, ਜਿਸ ਉਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਨ ਉਪਰੰਤ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅੰਤਰ ਲੱਭਣਾ ਸੁਖੈਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

> ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸੁਆਗਤ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ (ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ) ਇਹ ਦੱਸ ਕੇ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕੇਵਲ ਵਿਕਸਿਤ ਜਾਨਵਰ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਾਨ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਰੂਹਾਨੀ ਸਰਮਾਏ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਨਾਤਨੀ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਰਸੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ । ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਵਾਦਗ੍ਰਸਿਤ ਅਸੰਗਤੀ, ਬੌਧਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇਗੀ, ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਅਤੇ ਅਧਿਆਪਕ ਅਵੱਸ਼ ਸੰਭਲ ਜਾਣ ਤੇ ਆਦਮੀ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਨੇਕੀ ਵਿਚ ਮੁੜ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬੰਨ੍ਹਾਣ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਯੂਨਾਨੀ ਅਤੇ ਇਬਰਾਨੀ ਇਸਾਈ ਸਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ ।[16]

ਜਾਨ ਡਿਊਈ ਇਸ ਬਿਆਨ ਦਾ ਉੱਨਾ ਹੀ ਸਖ਼ਤ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਵਿਰੋਧ ਇਸ ਬਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਉਹ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ; ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦੇ ਅਸਰ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਭਵਿੱਖ ਬਾਣੀ ਚਿਤਵਦੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਚਰਚ, ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ 'ਕਾਫ਼ਰਾਂ' ਨਾਲ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਨਿਪਟ ਸਕਦਾ ਸੀ । ਅਜਿਹੀ ਸਖ਼ਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜੇ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਤਾਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਬੋਲ ਬਾਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ । ਚੈਸਟਰਟਨ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਤੌਖਲਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

ਮੱਧਯੁਗ ਵਿੱਚ ਚਰਚ, 'ਕਾਫ਼ਰਾਂ' ਨਾਲ ਜਿਸ ਸਖ਼ਤੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਪਟਦਾ ਸੀ; ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਚਾਰਵਾਕ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਨਾਲ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰਿਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦਾ ਅਨਮਤੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਤੀਰਾ ਕੁਝ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਵਾਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ । ਇਥੇ ਅਨੇਕ ਮਤ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ, ਪਰ ਯਹੂਦੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਯਸੂ ਮਸੀਹ ਅਤੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਈਸਾਈਆਂ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰਨਾ

ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤੰਗੀ ਸਾਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਯਹੂਦੀਆਂ ਵਾਸਤੇ ਈਸਾਈ ਉਸ ਤੋਂ ਘੱਟ 'ਕਾਫ਼ਰ' ਨਹੀਂ ਸਨ ਜਿਡੇ ਈਸਾਈਆਂ ਵਾਸਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਅੱਜ ਹਨ।

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਣ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਨੂੰ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਮਿਲਾ ਕੇ ਪ੍ਰਸੰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਦੋਸ਼ ਲਾਏ ਹਨ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਤਾਂ ਸਗੋਂ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਇਨੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਗ਼ੈਰਕੁਦਰਤੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲਏ ਬਗ਼ੈਰ ਵੀ ਆਦਮੀ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਘਟਦੀ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਥਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਦੁਆਰਾ ਹੋਈ ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਵੱਲ ਤੱਕੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਲਾਭ ਵੀ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਹਾਨੀਆਂ ਵੀ। ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਸੁਖ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਨੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਜਿਉਂਣ ਯੋਗ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਨਿਯਮ ਲੱਭ ਕੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਹਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਫ਼ਾਇਦਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹਾਨੀਆਂ ਵੀ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਵਾਤਾਵਰਣ ਗਰਦ ਗੁਬਾਰ, ਸ਼ੋਰ ਤੇ ਧੂਏਂ ਨਾਲ ਦੂਸ਼ਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚੈਨ ਅਤੇ ਦਸਤਕਾਰੀਆਂ ਦੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਵਿਲ ਡੂਰਾਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ : "ਵਿਗਿਆਨ ਸਾਨੂੰ ਦਸਦੀ ਹੈ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਰਾਜ਼ੀ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਰਨਾ ਕਿਵੇਂ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮੌਤ ਦੀ ਦਰ ਪ੍ਰਚੂਨ ਵਿਚ ਘਟਾ ਕੇ ਥੋਕ ਵਿਚ ਜ਼ੰਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਤਬਾਹ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[17] ਧਰਮ ਦਾ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਹਾਲ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਸੂਖਮ ਤੋਂ ਸੂਖਮ ਆਤਮਕ ਮੰਡਲ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਅਗਿਆਨਵਸ ਮਨੁੱਖ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਹਾਸੋਹੀਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਮਗਰ ਲੱਗ ਕੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਚੰਗਾ ਹਿੱਸਾ ਬਰਬਾਦ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਕਦੀ ਕਦੀ ਭਿਆਨਕ ਜੰਗਾਂ ਦੀ ਉਥਾਨਕਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਹਾਨੀਆਂ ਉਦੋਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਦੋਂ ਨਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਧਰਮ ਦੀ ਕੋਈ ਸਹੀ ਸੂਝ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਵਿਚਾਰ ਧਾਰਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਇੰਜ ਹੈ :

(1) ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਬਾਕੀ ਪਸ਼ੂਆਂ ਵਰਗਾ ਪਸ਼ੂ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਹਦ ਤਕ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ ਪਰ ਹੋਰਨਾਂ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਾਂਗ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵੀ ਸਰੀਰ ਨਾਲੋਂ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਤਮਾ ਥਿਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ :

ਮੂਈ ਸੁਰਤਿ ਬਾਦੁ ਅਹੰਕਾਰ।
ਓਹੁ ਨ ਮੂਆ ਜੋ ਦੇਖਣਹਾਰ।[18]

(2) ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਬਲਵਾਨ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਿਉਂ ਨਾ ਕਰੇ, ਪਦਾਰਥਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖਿਆਂ ਇਸ ਦੀ ਅਨੰਤ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਪੂਰਨ ਥਾਂ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਸੰਸਾਰਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਬੇਸ਼ੱਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਿਗੂਣਾ ਸਮਝਦੀ ਹੈ

(ਮਾਣਸ ਕਿਆ ਵੇਚਾਰਾ, ਤਿਹੁ ਲੋਕ ਸੁਣਾਇਸੀ),[19] ਪਰ ਹਰੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦਾ ਡੰਕਾ ਤਿੰਨਾ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵੱਜਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਅੰਸ਼ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਭਾਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਗੁਰੂ-ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ ਸੰਭਵ ਹੈ :

ਜਿਨ ਕਉ ਸਤਿਗੁਰਿ ਥਾਪਿਆ ਤਿਨ ਮੇਟਿ ਨ ਸਕੈ ਕੋਇ।
ਓਨਾ ਅੰਦਰ ਨਾਮ ਨਿਧਾਨ ਹੈ ਨਾਮੋ ਪਰਗਟੁ ਹੋਇ।[20]

(3) ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦਾ ਰੁਖ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਕੇਵਲ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀ ਸਮਰਥਕ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਜੀਵ-ਜੰਤਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਚਾਨਣ ਸੁਭਾਇਮਾਨ ਹੈ :

ਸਭ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸੋਇ।
ਤਿਸ ਦੈ ਚਾਨਣਿ ਸਭ ਮਹਿ ਚਾਨਣਿ ਹੋਇ।[21]

(4) ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਬੌਧਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਰਵੁਚ ਸਥਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਲਗਾਤਾਰ ਹੋਰ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਕਿਤੇ ਵੀ ਅਕਲ ਜਾਂ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਸਗੋਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਦੀ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਬੁੱਧੀ ਬਗ਼ੈਰ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਬੁੱਧਹੀਣ ਵਿਅਕਤੀ ਸਵੈਮਾਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।[22] ਹਾਂ ਚਤੁਰਾਈ, ਚਲਾਕੀ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਨਿੰਦਿਆ ਹੈ। ਚਤੁਰਾਈ ਬੁੱਧੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਚਲਾਕੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਅਵਿਕਸਿਤ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਬੁੱਧੀਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਰਾਚਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਦੁਰਾਚਾਰ ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਹੈ, ਤੇ ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਚਤੁਰਾਈ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਚਤੁਰਾਈ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ :

(ੳ) ਬੁਧਿਪਾਠ ਨ ਪਾਈਐ ਬਹੁ ਚਤੁਰਾਈਐ ਭਾਇ ਮਿਲੈ ਮਨਿ ਭਾਣੇ।[23]
(ਅ) ਗਿਆਨ ਨ ਗਲੀਈ ਢੂਢੀਐ ਕਥਨਾ ਕਰੜਾ ਸਾਰੁ।[24]
(ੲ) ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣਾ ਕਥਿ ਕਥਿ ਲੂਝੈ।[25]
(ਸ) ਚਤੁਰਾਈ ਨਹ ਚੀਨਿਆ ਜਾਇ।[26]
(ਹ) ਗਿਆਨਹੀਣ ਅਗਿਆਨ ਪੂਜਾ।
ਅੰਧ ਵਰਤਾਵਾ ਭਾਉ ਦੂਜਾ।[27]
(ਕ) ਬਿਬੇਕ ਬੁਧਿ ਸਭ ਜਗ ਮਹਿ ਨਿਰਮਲ ਬਿਚਰਿ ਬਿਚਰਿ ਰਸੁ ਪੀਜੈ।[28]
(ਖ) ਅੰਧੇ ਅਕਲੀ ਬਾਹਰੇ ਮੂਰਖ ਅੰਧ ਗਿਆਨ।[29]

(5) ਅਦਭੁਤ ਅਚੰਭੇਜਨਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕਰਾਮਾਤਾਂ, ਅਜੂਬਿਆਂ, ਭੂਤਾਂ, ਪ੍ਰੇਤ ਆਤਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਹੋਂਦਾਂ ਨਿਰੀ ਕਲਪਨਾ ਹਨ। ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਦੇਵ, ਪ੍ਰੇਤ, ਰੂਹਾਂ ਅਤੇ ਪੈਸ਼ਾਚ ਆਤਮਾਵਾਂ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਭਾਗ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਰੁੱਖ, ਬੱਦਲ ਅਤੇ ਪਰਬਤ ਆਦਿਕ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਕੁੱਤੇ, ਸੂਰ ਅਤੇ ਨੀਵੀਆਂ ਜੂਨਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਹੋਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਸੰਭਵ ਹੈ :

ਸੂਕਰ ਸੁਆਨ ਗਰਧਭ ਮੰਜਾਰਾ ।
ਪਸੂ ਮਲੇਛ ਨੀਚ ਚੰਡਾਲਾ ।
ਗੁਰ ਤੇ ਮੁਹੁ ਫੇਰ ਤਿਨ ਜੋਨਿ ਭਵਾਈਐ ।[30]

ਅਤੇ

ਪੰਚਮੀ ਪੰਚ ਭੂਤ ਬੇਤਾਲਾ ।
ਆਪ ਅਗੋਚਰੁ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰਾਲਾ ।[31]

(6) ਜਿਵੇਂ ਪੱਛਮੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਸੰਕਟ ਲਈ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਜ਼ਿਮੇਵਾਰ ਠਹਿਰਾਇਆ ਸੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨਾਸਤਕਾਂ, ਨਿੰਦਕਾਂ, ਚੋਰਾਂ ਹਰਾਮਖੋਰਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਸਿੱਖਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਸੰਕਟ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ । ਸਭ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੁਭਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਧਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਨ । ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਟੱਕਰਾਂ ਵੀ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੰਗਾਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਆਖ਼ਰ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਨੇਕੀ ਦੀ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਬਦੀ ਨੂੰ ਮੂੰਹ ਦੀ ਖਾਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ । ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਅਖਵਾਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਆਚਾਰ ਡਿਗ ਜਾਵੇਗਾ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਣਗੇ । ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਰੀਰਕ ਸੁਖ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਪਰ ਜੀਵਨ ਲਗਾਤਾਰ ਸਤਹੀ ਤੇ ਬਣਾਵਟੀ ਹੁੰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ । ਮਾਨਸਿਕ ਸੁੱਖਾਂ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ । ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਸੁਖ ਭੋਗਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁੱਖਮਈ ਜੀਵਨ ਭੋਗਦੇ ਅਤੇ ਗ਼ਰੀਬ ਮਜ਼ਦੂਰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਦੇਖੇ ਗਏ ਹਨ । ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ–ਦੋਵੇਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੁਖ ਵਖ ਵਖ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਹਨ । ਜੇ ਕਰ ਇਕ ਭੁੱਖਾ ਵਿਅਕਤੀ ਠੰਢ ਨਾਲ ਕੰਬ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਘਰ ਲਿਜਾ ਕੇ ਨਿੱਘ ਦੇ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਭੁੱਖ ਤ੍ਰਿਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ । ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੂਜੀ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਆਸ਼ਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਕਿਰਤ ਕਰੇ ਅਤੇ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਮਨ ਵਿਚ ਰੱਖੇ । ਇੰਜ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦੋਵੇਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਸ਼ਟ ਕਲੇਸ਼ ਨਵਿਰਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ।

ਪੱਛਮੀ ਫ਼ਲਸਫਾ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਠੋਸ ਤੇ ਕਠੋਰ ਹਕੀਕਤ ਮੰਨਦਾ ਹੈ । ਨੀਤਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤ ਵਿਅਰਥ ਖਲਾਰਾ ਹੈ, ਬੇਹੱਦ ਬੇਪ੍ਰਵਾਹ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ, ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ । ਕੁਦਰਤ ਨਾ ਤਰਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਨਾ ਇਨਸਾਫ਼ । ਇਸ ਅਚਨਚੇਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਕੇ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ ।[32] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੈ । ਕੁਦਰਤ ਸਾਹਿਬ-ਦਿਮਾਗ਼ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਊਣੀ ਨਹੀਂ । ਕੁਦਰਤ ਨੇ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ ਤਾਂ ਕੀ ਕਰਨੀ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਦੈਵੀ ਵਿਧਾਨ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਉਚ ਇਖ਼ਲਾਕ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ । ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਉੱਚੀਆਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਬੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਕੁਦਰਤ ਜਿੰਦਜਾਨ-ਰਹਿਤ ਬੇਤਰਸ ਹਸਤੀ ਨਹੀਂ, ਰੱਬ ਦੀ ਸੱਚੀ ਕਿਰਤ ਹੈ । ਇਥੇ ਸਭ ਸੁਖ-ਆਰਾਮ ਦੀਆਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ :

(ੳ) *ਪਾਣੀ ਪ੍ਰਾਣ ਪਵਣਿ ਬੰਧਿ ਰਾਖੇ ਚੰਦੁ ਸੂਰਜੁ ਮੁਖਿ ਦੀਏ ।*
ਮਰਣ ਜੀਵਣ ਕਉ ਧਰਤੀ ਦੀਨੀ ਏਤੇ ਗੁਣ ਵਿਸਰੇ ।[33]

(ਅ) ਪਸਰੀ ਕਿਰਣਿ ਜੋਤਿ ਉਜਿਆਲਾ ।
ਕਰਿ ਕਰਿ ਦੇਖੈ ਆਪਿ ਦਇਆਲਾ ।
ਅਨਹਦ ਰੁਣਝੁਣਕਾਰੁ ਸਦਾ ਧੁਨਿ ਨਿਰਭਉ ਕੈ ਘਰਿ ਵਾਇਦਾ ।[34]

(ਸ) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਕੁਦਰਤ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਦੀ ਦ੍ਰਵ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਮੰਨ ਕੇ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਨੂੰ। ਕਦੀ ਗਤੀ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਥਾਪਿਆ ਤੇ ਕਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ। ਸਾਰੇ ਦਿਸਦੇ ਪਦਾਰਥ ਨਿੱਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਰੋਤ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ......ਨਾ ਇਸ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਨਾ ਇਸ ਦੀ ਭਾਲ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਕ ਖ਼ਿਆਲ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਦ੍ਰਵ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਸਦਕਾ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਬਣਤਰ ਬਹੁਤ ਸਾਦਗੀਪੂਰਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਹਿਮ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ।[35] ਕੁਦਰਤ ਦ੍ਰਵ ਵਜੋਂ ਪਦਾਰਥਕ ਹੈ ਤੇ ਗਤੀ ਵਜੋਂ ਯਾਂਤਰਿਕ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਤੋਂ ਇਉਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕਠਿਨਾਈ ਪੇਸ਼ ਆਉਣੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦੀ। ਪਰ ਅਜਿਹੀ ਗੱਲ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕਈ ਅਜਿਹੇ ਪੱਖ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਤਤਕਾਲ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਕਿਵੇਂ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਹੈ, ਕਿਵੇਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਟੱਲ ਸਥਿਰਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ ਅਚੰਭੇਜਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹਕੀਕਤ ਹੈ–ਕੋਈ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਕੋਈ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅੜਾਉਣੀ ਨਹੀਂ; ਚਿੱਟੇ ਦਿਨ ਵਰਗਾ ਚਾਨਣ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਿਸਦਾ ਹੈ।[36]

ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਪੁਲਾੜ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਗ੍ਰਹਿ ਦਾ ਵੱਖਰਾ ਵੱਖਰਾ ਸਮਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਗ੍ਰਹਿ ਤੋਂ ਪਰੇ ਫਿਰ ਅਸਗਾਹ ਪੁਲਾੜ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਤੱਥ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਪੁਲਾੜ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਤਾਂ ਹੈ, ਪਰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਵਾਂਗ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਰਬਚੇਤੰਨ ਅਤੇ ਸਰਬਗਿਆਤਾ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਦ੍ਰਵ ਅਤੇ ਪੁਲਾੜ ਸ੍ਵੈਭੰ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਆਪਣਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਤੀ ਆਕਾਸ਼ ਅਤੇ ਪਾਤਾਲ ਸਦਾ ਤੋਂ ਇਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਅਵਸਥਾ ਅਜਿਹੀ ਸੀ ਜਦੋਂ ਸਮਾਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਇਆ। ਕੋਈ ਦ੍ਰਵ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਆਕਾਸ਼, ਧਰਤੀਆਂ, ਚੰਨ ਤਾਰੇ, ਸੁਰਗ ਨਰਕ ਆਦਿਕ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਵਸਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਸਾਰੀਆਂ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਲ ਵਿਚ ਨਸ਼ਟ ਵੀ ਹੋ ਜਾਣਗੀਆਂ। ਹਰ ਵਸਤ ਜਿਸ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜ਼ਰੂਰ ਖਤਮ ਹੋਵੇਗੀ। ਕੇਵਲ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਹੀ ਥਿਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਹੇਗਾ।

ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ, ਜਿੰਦਜਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਦੀ ਧੜਕਣ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਖਿੜਾਉ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਤਦ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਿਆ ਹੈ, ਜੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ

ਆਪ ਸਰਬਕਲਾ ਭਰਪੂਰ, ਚੇਤੰਨ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਇਹ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹਨ–"ਬਸੰਤ ਦੇ ਆਗਮਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਆਪ ਖਿੜਿਆ (ਉਸ ਦੇ ਖਿੜਾਅ ਤੋਂ ਹੀ ਬਸੰਤ ਖਿੜਦੀ ਹੈ)। ਜਿਸ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਤੋਂ ਸਾਰੇ ਖਿੜਦੇ ਹਨ ਉਸਨੂੰ ਖਿੜਾਉਣ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ।"[37]

ਵਿਸ਼ਵਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਥਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜਗਤਕ੍ਰਮ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇਕਸੁਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਕੱਲੇ ਆਦਮੀ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਇਤਨੀ ਰਹੱਸਮਈ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਸਰਬਪੱਖੀ ਅਧਿਐਨ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿਗਸ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਾਹਰ ਦਿਸਦਾ ਜਗਤ ਵੀ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਇਕ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਸ਼ਕਤੀ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਕਲੋਤਰੇਪਣ ਕਾਰਨ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਦੂਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਇਉਂ ਜਗਤ ਵੀ ਉਨੇ ਹੀ ਹਨ ਜਿੰਨੇ ਮਨੁੱਖ ਹਨ, ਜਾਂ ਜਿੰਨੇ ਜੀਵ ਹਨ। ਜੇ ਕਿਤੇ ਆਦਮੀ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਨ ਅਚੇਤਨ ਵਸਤੂਆਂ ਵਾਲੇ ਗੁਣ ਹੁੰਦੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨੀ ਅਤਿ ਸੁਗਮ ਹੁੰਦੀ। ਪਰ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਜਾਣ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਨਿਯਮ ਇਥੇ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ।[38] ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਬੇਹੱਦ ਵੰਨਸੁਵੰਨਤਾ ਦੇਖ ਕੇ ਹੀ ਕੈਜ਼ਾਇਰਰ ਨੂੰ ਕਹਿਣਾ ਪਿਆ ਸੀ, "ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕੋਈ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਦਾ ਕੇਵਲ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ।"[39]

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦੇ ਪਿਛਲੇਰੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਉਲਝਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਦਲਣਾ ਪਿਆ। ਅੱਜ ਕਲ੍ਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀਆਂ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਵਾਈਮੈਨ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਇਸ ਗੁੰਝਲ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਹੱਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹੁਣ ਤਕ ਸਾਰੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸਿਸਟਮ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਹੁਣ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਨੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।[40] ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਕਾਸ਼ ਹੇਠ ਸੌਂਦਰਯ ਸੰਚਾਰ ਕੌਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ। ਆਖ਼ਰਕਾਰ ਚੰਨ ਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਡਲ੍ਹਕਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਮਹਿਜ਼ ਪਦਾਰਥਕ ਸੰਜੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।[41] ਰੁਮਕਦੀਆਂ ਪੌਣਾਂ ਅਤੇ ਪੰਛੀਆਂ ਦੇ ਗੀਤ-ਸੰਗੀਤ ਜੁੱਗਾਂ ਤੋਂ ਦਿਲਾਂ ਨੂੰ ਧੂਹ ਪਾਉਂਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਜੇ ਸਾਨੂੰ ਚੰਨ ਚਾਨਣੀਆਂ ਅਤੇ ਹਨੇਰੀਆਂ ਤਾਰਿਆਂ ਭਰੀਆਂ ਰਾਤਾਂ ਖਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੀਆਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸੌਂਦਰਯਬੋਧ ਤੋਂ ਅਨਜਾਣ ਹਾਂ। ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਨੀ ਸਾਰੀ ਹੁਨਰ ਦੀ ਸੰਪਤੀ ਤੋਂ ਕਦੀ ਵੰਚਿਤ ਹੋ ਜਾਈਏ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਕੀਮਤ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।[42]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਨੂੰ ਕਾਦਰ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਅਟੱਲ ਅਤੇ ਅਬਦਲ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰਪੇਖ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਪੁਲਾੜ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਸਾਪੇਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਵਕਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ

ਰਹਿੰਦੀ। ਕੁੱਝ ਦੇਰ ਬਾਅਦ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਜ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਊਣਤਾਈਆਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਲਗ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇ ਕੁਦਰਤ, ਸਮਾਂ, ਪੁਲਾੜ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਪੇਖ ਹੁੰਦੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਵਾਂਗ ਨਿਰਪੇਖ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਵੀ ਸਤ ਦੇ ਨਜ਼ਦੀਕ ਪੁੱਜ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸੀ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਇਕ ਭਾਗ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਅਧਿਐਨ ਔਖਾ ਕਾਰਜ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਕਾਦਰ ਨੂੰ ਸਮੁੰਦਰ ਨਾਲ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੱਛੀ ਨਾਲ ਉਪਮਾ ਦੇ ਕੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਤੂ ਦਰੀਆਉ ਦਾਨਾ ਬੀਨਾ ਮੈ ਮਛੁਲੀ ਕੈਸੇ ਅੰਤੁ ਲਹਾ।
ਜਹ ਜਹ ਦੇਖਾ ਤਹ ਤਹ ਤੂ ਹੈ ਤੁਝ ਤੇ ਨਿਕਸੀ ਫੂਟਿ ਮਰਾ।[43]

ਅਸਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨਿਯਮ ਅਟੱਲ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਾਦਰ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਬਿਲਕੁਲ ਸੰਭਵ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਦਾ ਤਾਬਿਆਦਾਰ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਚਾਹੇ, ਰੱਬ ਆਪਣੇ ਕਾਨੂੰਨ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉੱਚੇ ਪਹਾੜ ਤੋਂ ਡਿੱਗਣ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅੱਗ ਵਿਚ ਡਿੱਗਿਆ ਜੀਵ ਸੜ ਕੇ ਸੁਆਹ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਡੁੱਬ ਕੇ ਆਦਮੀ ਥੋੜ੍ਹੀ ਦੇਰ ਵਿਚ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭਗਤ ਪ੍ਰਹਿਲਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਕਈ ਵੇਰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹਰਨਾਖ਼ਸ਼ ਨੇ ਪਹਾੜ ਤੋਂ ਗਿਰਾ ਕੇ, ਅੱਗ ਵਿਚ ਸਾੜ ਕੇ ਅਤੇ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਡਬੋ ਕੇ ਮਾਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਪ੍ਰਹਿਲਾਦ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇਣ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਰੱਬ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਮਾਰੂ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। "ਪਹਾੜ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਸੁੱਟਣ, ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਡੁੱਬਣ ਅਤੇ ਅੱਗ ਵਿਚ ਸਾੜਨ ਦੇ ਭੈ ਤੋਂ ਰੱਬ ਨੇ ਰੱਖ ਲਿਆ। ਹਰੀ ਨੇ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਉਲਟਾ ਦਿੱਤਾ : ਅੱਗ ਸਾੜ ਨਾ ਸਕੀ, ਪਾਣੀ ਡਬੋ ਨਾ ਸਕਿਆ, ਪਹਾੜ ਤੋਂ ਡਿਗਣ ਨਾਲ ਮੌਤ ਨਾ ਹੋਈ।"[44] ਰੱਬੀ ਰਜ਼ਾ ਕਾਰਨ ਅੱਗ ਅਤੇ ਪਾਣੀ ਨੇ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਬਦਲ ਲਿਆ। ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਅਪਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਆਪ-ਮੁਹਾਰਾਪਣ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਚਾਹੇ ਤਾਂ ਅਨਹੋਣੀਆਂ ਜਾਪਣ ਵਾਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੋਣੀਆਂ ਕਰਕੇ ਵਿਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਰੱਬ ਵਿਚ ਹੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਨ ਕੀਤੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਹੀਂ, ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਅਦਭੁਤ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਰੱਬ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੰਦ੍ਰਿਆਵੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਬੰਧਨ ਤੋੜ ਕੇ ਜਦੋਂ ਨਾਮ ਜਪਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਰਤ ਉਚੇ ਮੰਡਲਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਲਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਰੱਬੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਕੇਵਲ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਾਧਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਵੀ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨੀ ਕਰਨੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਖ਼ਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮਨ੍ਹਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਰਾਮਾਤ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਕਰਨੀ ਕਰਾਮਾਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਮੁਨਕਿਰ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਚਿਤ ਸੰਸਾਰਕ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ (1632-1677 ਈ.) ਦੀਆਂ ਮੁਢਲੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰਸ਼ਖਸੀ (Impersonal), ਭਾਵਨਾ-ਰਹਿਤ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਜੋਂ ਬਿਆਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਬਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰੌੜ੍ਹ ਚਿੰਤਨ

ਉਪਰੰਤ ਉਸ ਨੇ ਰਾਇ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਲਈ। ਉਸਨੇ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਲਈ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਇਵਜ਼ਾਨਾ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਮਿਲਿਆ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਛੇਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਸਨੇ ਹੌਸਲਾ ਨਹੀਂ ਹਾਰਿਆ ਤੇ ਕਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖੋਜਾਂ ਕੀਤੀਆਂ। ਉਸਨੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਅਚੰਭਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਇਕਰੂਪ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਸਕੇ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਣ ਨੂੰ ਉਹ ਸਰਬੋਤਮ ਭਲਾ (ਆਦਰਸ਼) ਆਖਦਾ ਹੈ।[46] ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਹੈ। ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਮਰਣ ਸ਼ਕਤੀ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਸਜੀਵ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹਨ...ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਨ ਅਮਰ ਹੈ। ਨੇਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਤੇ ਨੇਕ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਇਨਾਮ ਹੋਰ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਨੇਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਨੇਕੀ ਇਨਾਮਾਂ ਦੀ ਖਾਹਸ਼ਵੰਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਸਵੱਛ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਅਮਰਪਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ...ਅਮਰਪਦ ਖੁਦ ਨਿਰਮਲ ਚਿੰਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਮਲ ਚਿੰਤਨ ਸੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਹੈ।[47]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਹਕੀਕਤਾਂ ਅਮਰ ਮੰਨੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ–

(1) ਅਕਾਲਪੁਰਖ (2) ਗੁਰੂ (3) ਸੱਚਾ ਚਿੰਤਨ। ਸੱਚਾ ਚਿੰਤਨ ਹੋ ਹੀ ਰੱਬ ਸੰਬੰਧੀ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸੱਚੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸੇਧ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਰੱਬੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਕਾਦਰ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਕੇਵਲ ਤਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇ ਸੱਚ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਪਾਇਆ ਜਾਵੇ। ਪਿਆਰ ਸੱਚੇ ਹਿਰਦੇ ਨਾਲ ਸੰਭਵ ਹੈ :

ਸਚੁ ਤਾ ਪਰੁ ਜਾਣੀਐ ਜਾ ਸਚਿ ਧਰੈ ਪਿਆਰ।

... ...

ਸਚੁ ਤਾ ਪਰੁ ਜਾਣੀਐ ਜਾ ਰਿਦੈ ਸਦਾ ਹੋਇ।[48]

ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਸਾਜਣ ਵਾਲਾ ਕਾਦਰ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਲਈ 'ਕਰਤਾਪੁਰਖ' ਹੈ। ਕਰਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸਾਜਣ ਵਾਲਾ ਤੇ ਪੁਰਖ, ਸਿਰਜਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। "ਕਰਤਾ-ਪੁਰਖ ਜੋ ਕੁਝ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਚੇਤੰਨਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਰਚਨਾ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਖੇਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਜੋ ਕੁਝ ਰਚਿਆ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਵਿਉਂਤ ਤੇ ਯੋਜਨਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਚੇਤੰਨ ਮਨੋਰਥ ਹੈ......ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਹੈ; ਜੀਵਨ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮਨੋਰਥ ਵੱਲ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਗਤੀ ਹੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਸਰੀਰਕ, ਮਾਨਸਿਕ, ਸਦਾਚਾਰ, ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਮਿਲ ਕੇ ਪੂਰਨ ਵਿਕਾਸ ਬਣਦਾ ਹੈ।"[49]

ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਰਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਦੋ ਮੁੱਖ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ :

1. ਜਗਤ ਅਸੱਤ ਅਤੇ ਮਿਥਿਆ ਹੈ।
2. ਜਗਤ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੈ।

ਜਗਤ ਨੂੰ ਕਾਰਜ ਮੰਨ ਕੇ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮ ਕਾਰਨ ਹੈ ਜੋ ਸਤਿ ਹੈ ਅਤੇ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਇਹ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਵਧੇਰੇ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਮੀਮਾਂਸਕਾਂ ਨੇ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਤਾਂ ਸਤਿ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਕਾਰਨ ਸਤਿ ਹੈ ਤਾਂ ਕਾਰਜ ਅਸੱਤ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਗਿਆ? ਸਤਿ ਵਿਚੋਂ ਸਤਿ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ–ਪਰ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਇਥੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਸੁਭਾਵ ਵਾਲੇ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਇਸ ਮਨੌਤ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਆਪਣੇ "ਕਾਦਰ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਮਿਤ, ਵਿਵਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੱਚੀ ਪਰ ਪ੍ਰਭੂ ਆਸ੍ਰਿਤ ਅਜਿਹੀ ਵਿਸਮਯਪੂਰਨ ਸੱਤਾ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਵਿਆਪਤੀ ਦਾ ਖੇਤਰ, ਬੈਠਣ ਲਈ ਤਖ਼ਤ, ਪੂਜਾ ਲਈ ਆਰਤੀ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਅਤੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਲਈ ਰਾਸ ਹੈ।"[50]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਕੁਦਰਤ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ–"ਕਾਦਰ ਸਤਿ ਹੈ ਤੇ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਉਸਨੇ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਸਤਿ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਉਤਪਤੀ ਕਾਦਰ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਹ ਚਾਹੇ ਤਾਂ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰ ਲਵੇ ਤੇ ਜੇ ਚਾਹੇ ਤਾਂ ਫਿਰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਨਿਰੋਲ ਏਕਤਾ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਅਜਿਹਾ ਪਸਾਰਾ ਕਈ ਵਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰ ਇਕੱਲਾ ਕਾਦਰ ਸਦਾ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਕੋਈ ਥਾਹ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦਾ। ਇਕੱਲਾ ਕਾਦਰ ਆਪ ਇਸ ਭੇਦ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੈ।"[51]

(ਹ) ਕਾਦਰ ਕਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਅਨਾਤਮ ਅਨੀਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਮਤਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ, ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਰੱਬ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਸਵੀਕਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਠੋਸ ਦਲੀਲਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਤੱਥ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਿਆਇ, ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਕ ਅਤੇ ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਲਈ ਉਪਾਦਾਨ ਕਾਰਨ ਨਾ ਸਹੀ, ਨਮਿਤ ਕਾਰਨ ਜ਼ਰੂਰ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਕਾਦਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ :

1. ਸਰਗੁਣਧਾਰਾ
2. ਨਿਰਗੁਣਧਾਰਾ

ਕਿਸੇ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤੇ, ਅਵਤਾਰ ਜਾਂ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਦੇ ਕਿਸੇ ਬੁੱਤ ਜਾਂ ਤਸਵੀਰ ਆਦਿਕ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨ ਕੇ ਜਿਹੜੀ ਧਾਰਾ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ ਧਾਰਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਸਿਰਜਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਬੇਹਦ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਜਦੋਂ ਸੂਖਮ ਨਿਰਾਕਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਉਦੋਂ ਇਹ ਨਿਰਗੁਣ ਧਾਰਾ ਅਖਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੋਵੇਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵ ਹਾਸਲ ਕਰ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਨਿਰਗੁਣਵਾਦੀ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਸਰਗੁਣ ਧਾਰਾ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰ ਕੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਨੁਕਤਾਚੀਨੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣਵਾਦੀ ਵਿਦਵਾਨ ਸਰਗੁਣਵਾਦੀ ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ਜਿੰਨੀ ਕੁ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰਗੁਣਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਨਹੀਂ

ਕੀਤੀ। ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਾਕਾਰ ਅਤੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਰਦੂਲ ਸਿੰਘ ਕਵੀਸ਼ਰ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ :

> ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਇਉਂ ਭੀ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਰਬ ਆਕਾਰ ਉਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਕਾਰ ਰਹਿਤ ਹੈ, ਤੇ ਸਾਰੀ ਹੋਂਦ ਉਸ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਹੈ।......ਜਦ ਅਸੀਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਨਿਰਗੁਣ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸੱਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰੀਏ ਤੇ ਇਹ ਵੀਚਾਰ ਨਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ, ਪਾਲਕ ਤੇ ਹਰਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਾਨੋ ਅਸੀਂ ਨਿਰਾਕਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਤੇ ਜਦ ਅਸੀਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇਵੇਂ ਕਰੀਏ ਕਿ ਉਹ ਕਰਤਾ, ਸਰਬਪਾਲਕ ਤੇ ਹਰਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਭਿੰਨ ਭੇਦ ਇਵੇਂ ਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਦੁੱਧ ਦੀ ਚਿਟਿਆਈ ਨੂੰ ਦੁੱਧ ਤੋਂ ਅੱਡ ਦੱਸਣਾ ਜਾਂ ਹੀਰੇ ਦੀ ਲਿਸ਼ਕ ਨੂੰ ਹੀਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਸਮਝਣਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਅੱਡਰਾ ਜਾਂ ਵੱਖਰਾ ਜਾਣਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਇਕੋ ਕੁੱਝ ਹਨ।[52]

ਰੱਬ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਕਈ ਨਾਮ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ 'ਵਿਸ਼ਕਰਮਾ' ਅਰਥਾਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਉਤਪਾਦਕ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਪ੍ਰਜਾਪਤੀ' ਵੀ ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸ਼ਬਦ ਹੈ। 'ਉਹ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਰਚਣਹਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਹੈ।[53] 'ਹਿਰਣ ਗਰਭ' ਅਤੇ 'ਪੁਰਸ਼' ਦੋ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਰੱਬ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਉਠਾਏ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਜਦੋਂ ਰੱਬ ਨੇ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਉਦੋਂ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਕਿੱਥੇ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਸਵਰਗ ਲੋਕ, ਪੁਲਾੜ ਲੋਕ ਅਤੇ ਮਾਤ ਲੋਕ ਕਿਹੋ ਜਿਹੇ ਸਨ। ਵਿਸ਼ਕਰਮਾਂ ਨੇ ਬਲੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਇਹਨਾਂ ਬਲੀਆਂ ਨਾਲ ਉਹ ਫ਼ੈਲਦਾ ਗਿਆ ਤੇ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਏ।

ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸੂਤਰ ਆਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਅੰਕਿਤ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਤੇ ਫਿਰ ਉਸ ਵਿੱਚ ਸਮਾ ਗਿਆ। ਉਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਿਆ, ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਅਭਾਵ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਛੁਪ ਗਿਆ ਪਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅੱਖ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਬਾਦ ਵੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਹੁਕਮ ਲਾਗੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਉਸਦੇ ਡਰ ਵਿਚ ਹਵਾ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਡਰ ਵਿਚ ਸੂਰਜ ਉਦਯ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਡਰ ਵਿਚ ਅਗਨੀ ਅਤੇ ਚੰਦਰਮਾ ਹਨ। ਮੌਤ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਅੱਗੇ ਨੱਠੀ ਫਿਰਦੀ ਹੈ।"[54] ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਨੇ ਪਹਿਲੋਂ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕੀਤੀ ਤੇ ਫਿਰ ਤਪ ਕੀਤਾ। ਤਪੱਸਿਆ ਉਪਰੰਤ ਉਸ ਨੇ ਇਕ ਜੋੜਾ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਦਾ ਨਾ ਰਾਈ ਤੇ ਪ੍ਰਾਣ ਸੀ। ਇਹ ਸਥੂਲ ਅਤੇ ਸੂਖਮ ਤੱਤ ਸਨ ਜਿਵੇਂ ਚੰਨ ਦ੍ਰਵ ਹੈ ਅਤੇ ਸੂਰਜ ਆਤਮਾ। ਮਹੀਨੇ ਦਾ ਹਨੇਰਾ ਪੱਖ ਪਦਾਰਥ ਹੈ ਤੇ ਚਾਨਣਾ ਪੱਖ ਆਤਮਾ। ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਸ ਨੇ ਜਗਤ ਸਿਰਜਿਆ।[55]

ਬੋਧੀਆਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਜਗਤ ਰਚਨਾ 'ਸੁੰਨ' ਵਿਚੋਂ ਹੋਈ। ਸੁੰਨ ਦੇ ਅਰਥ ਬੁੱਧ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵਿਆਪਕ ਹਨ। ਇਸ ਸੁੰਨ ਲਈ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿੱਚ 'ਆਕਾਸ਼' ਸ਼ਬਦ ਲਗਭਗ ਮਿਲਦੇ

ਜੁਲਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ।[56] ਡਾ. ਸਿਨਹਾ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਅਪਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੇ ਹਨ। ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਅਗਿਆਤ, ਨਿਰਪੇਖ ਅਤੇ ਗੁਣਅਤੀਤ (ਨਿਰਗੁਣ) ਹੈ। ਅਪਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਸਪਸ਼ਟ, ਸਾਪੇਖ ਅਤੇ ਗੁਣ ਸੰਪੰਨ (ਸਰਗੁਣ) ਹੈ। ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਅਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਦੁਰਬੋਧ ਹੈ, ਅਪਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਸਬੋਧ ਹੈ। ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਅਰੂਪ, ਅਗੋਚਰ (ਨਿਸਪਰਪੰਚ) ਹੈ, ਅਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਸਾਕਾਰ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੈ (ਸਾਪਰਪੰਚ)। ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਸਮੇਂ ਸਥਾਨ ਤੋਂ ਅਤੀਤ, ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਅਲੌਕਿਕ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਪਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਉੱਤੇ ਕਾਰਨ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਾਸਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[57]

ਕਰਤਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਆਖਣ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਗੁਣ-ਰਹਿਤ ਹੈ । ਸਗੋਂ ਉਸ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਹਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਕ ਗੁਣ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ । ਉਹ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਅਤੀਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਨਿਰਵਚਨੀਯ ਹੈ । ਉਹ ਅਕਥ ਕਥਾ ਹੈ । ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਪਰ ਹਸਤੀ ਹੋਂਦ ਉਹ ਅਵਸ਼ ਹੈ–ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਕੋਈ ਨਿਰੀ ਚੇਤੰਨਤਾ, ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਮਨੌਤ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਨੂੰ ਵੀ 'ਪੁਰਖ', ਮੂਰਤਿ, ਸੈਭੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਹੋਂਦ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ।[58]

ਨਿਰਗੁਣ ਰਚਨਹਾਰ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਚਿਤਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਉਲੇਖ ਯੋਗ ਹਨ :

> ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਨਹੀਂ, ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਭਾਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਚੁੱਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵੀ ਬੋਲਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਚਿਤ੍ਰ ਰੂਪ ਧਾਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।[59]

ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ 'ਓਮ' ਅੱਖਰ ਤੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। 'ਓਮ' ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਇਹ ਇਕ ਅੱਖਰ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੋ ਗਿਆ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਰੀ ਉਤਪਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪਰਿਵਰਸ਼ ਅਤੇ ਸੰਘਾਰ ਦੀਆਂ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। 'ਓਮ' ਇਕੱਲਾ ਅੱਖਰ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਅਗੇ ਫਿਰ ਤਿੰਨ ਹੋਰ ਅੱਖਰਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਗਠਨ ਹੋ ਗਿਆ– ਓ+ਅ+ਮ। 'ਓਮ' ਦੇ ਉਚਾਰਣ ਲਈ ਪਹਿਲੋਂ 'ਓ' ਧੁਨੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਫ਼ਿਰ 'ਅ' ਧੁਨੀ ਦੇ ਉਚਾਰਣ ਲਈ ਮੂੰਹ ਖੁਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਧੁਨੀ ਉਚਾਰਣ ਦਾ ਆਰੰਭ ਅਤੇ ਮੂੰਹ ਦਾ ਖੁਲ੍ਹਦੇ ਜਾਣਾ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। 'ਅ' ਉਚਾਰਣ ਤੋਂ ਬਾਦ 'ਮ' ਅੱਖਰ ਤੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚਲੀਆਂ ਸਮੂਹ ਧੁਨੀਆਂ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਾਪਤੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਲ਼ਖਾਇਕ ਹੈ। 'ਓ', 'ਅ' ਅਤੇ 'ਮ' ਧੁਨੀਆਂ ਅਗੋਂ ਤਿੰਨ ਦੇਵਤਿਆਂ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵ ਦੀਆਂ ਸੰਗਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਹੋ ਗਈਆਂ। ਬ੍ਰਹਮਾ ਨੂੰ ਉਤਪਤੀ ਦਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਸ਼ ਦਾ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਦੇਵ ਥਾਪ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਕਰਤਾਰੀ ਸੁਭਾਵ ਵਰਣਨ ਕਰਦਿਆਂ 'ਓਮ' ਅੱਖਰ ਦਾ ਸੁਰ ਤੇ ਸੰਕਲਪ ਥਾਂ ਥਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਪਰ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਵਿਚ ਇਥੇ ਪਹਿਲੀ ਵੇਰ 'ਓਮ' ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗਣਿਤ ਦੇ ਹਿੰਦਸੇ '੧' ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਇਕੋ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਸਨ। ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਦੇਖ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਨੇਕ ਅਰਥ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਅੱਖਰ (ਓਂ) ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਵੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਅਗੋਂ ਹੋਰ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਢਾਲ ਲਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਤੇ ਅੱਖਰ-ਧੁਨੀਆਂ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਅਰਥ-ਵਿਸਤਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਲਈ ਕੇਵਲ ਗੁਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਜਿੰਦਜਾਨ ਭਿੰਨਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਸਮਾਂ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਸੰਚਾਰ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਲਈ ਅਰਥ-ਵਿਸਤਾਰ ਦੀ ਰੁਚੀ ਨੁਕਸਾਨਦੇਹ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਲਾ ਕਲਾਕਾਰ ਭਾਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਰੰਗ ਰੰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਲੂਣਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਧਾਂਤ ਆਪਣੇ ਮਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅੱਖਰਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਗਣਿਤ ਦਾ '੧' ਹਿੰਦਸਾ ਅਪਨਾਉਣਾ ਯੋਗ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਗਣਿਤ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਹੁਅਰਥਕ ਵਿਆਖਿਆ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਉਥੇ ਜਿਹੜਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜਿਸ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਕੇਵਲ ਉਸੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸਕਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। '੧' ਦਾ ਅਰਥ ਕੇਵਲ ਇਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਾ ਇਕ ਤੋਂ ਘੱਟ, ਨਾ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ। 'ਇਕ' (ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਸ਼ਬਦ) ਕਈ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ '੧' (ਗਣਿਤ ਅੰਕ) ਤ੍ਰੈਕਾਲ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨੇ ਸਥਾਪਿਤ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਵਾਈਟਹੈਡ ਅਤੇ ਬਰੈਡਲੇ ਵਾਂਗ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਗਣਿਤ ਅੰਕੜਿਆਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਇਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬੌਧਿਕ ਪਰਪੰਚ ਅਤੇ ਅਕਲ ਦੇ ਦਾਉ ਪੇਚਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਘੁਣਤਰਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ੰਕਿਆਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਨੂੰ ਰੋਕਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਓਅੰਕਾਰ ਅੱਖਰ ਤੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਓਅੰਕਾਰਿ ਬ੍ਰਹਮਾ ਉਤਪਤਿ। ਓਅੰਕਾਰੁ ਕੀਆ ਜਿਨਿ ਚਿਤਿ।
ਓਅੰਕਾਰਿ ਸੈਲ ਜੁਗ ਭਏ। ਓਅੰਕਾਰਿ ਬੇਦ ਨਿਰਮਏ।
ਓਅੰਕਾਰਿ ਸਬਦ ਉਧਰੇ। ਓਅੰਕਾਰਿ ਗੁਰਮੁਖਿ ਤਰੇ।
ਓਨਮ ਅਖਰ ਸੁਣਹੁ ਬੀਚਾਰੁ। ਓਨਮ ਅਖਰ ਤ੍ਰਿਭਵਣਸਾਰ।[60]

ਇਸੇ ਓਅੰਕਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ '੧ਓ ਸਤਿਨਾਮ' ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਦਰਸਾਈ ਹੈ ਤੇ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਏਕਤਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ :

(ੳ) *ਸੂਰਜੁ ਏਕੋ ਰੁਤਿ ਅਨੇਕ।*
ਨਾਨਕ ਕਰਤੇ ਕੇ ਕੇਤੇ ਵੇਸ।[61]

(ਅ) ਮਨ ਏਕੋ ਸਾਹਿਬੁ ਭਾਈ ਰੇ ।
ਤੇਰੇ ਤੀਨਿ ਗੁਣਾ ਸੰਸਾਰਿ ਸਮਾਵਹਿ ਅਲਖੁ ਨ ਲਖਣਾ ਜਾਈ ਹੇ ।[62]

(ੲ) ਕਰਿ ਕਿਰਪਾ ਮੇਰਾ ਚਿਤੁ ਲਾਇਆ । ਸਤਿਗੁਰ ਮੋ ਕਉ ਏਕ ਬੁਝਾਇਆ ।
ਏਕ ਨਿਰੰਜਨੁ ਗੁਰਮੁਖਿ ਜਾਤਾ । ਦੂਜਾ ਮਾਰਿ ਸਬਦ ਪਛਾਤਾ ।
ਏਕੋ ਹੁਕਮ ਵਰਤੈ ਸਭ ਲੋਈ । ਏਕਸ ਤੇ ਸਭ ਓਪਤਿ ਹੋਈ ।
ਰਾਹ ਦੋਵੈ ਖਸਮ ਏਕੋ ਜਾਣੁ । ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਹੁਕਮ ਪਛਾਣ ।[63]

(ਸ) ਸੇਵਾ ਏਕ ਨ ਜਾਨਸਿ ਅਵਰੇ ।[64]

(ਹ) ਸਾਹਿਬ ਮੇਰਾ ਏਕੋ ਹੈ । ਏਕੋ ਹੈ ਭਾਈ ਏਕੋ ਹੈ ।[65]

ਓਅੰਕਾਰ ਦਾ ਵਰਣਨ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਤਿੰਨ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਦੇਵਤਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵੀ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ । ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤਰ ਸੱਤਾ ਨਹੀਂ । ਰਚਨਾ ਨਿੱਤ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਕੇਵਲ ਰਚਣਹਾਰ ਥਿਰ ਹੈ । ਰਚਨਾ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਸੁਭਾਵ ਕਾਰਨ ਵਿਨਾਸ਼ ਵੱਲ ਸੁਤੇ ਹੀ ਵਧਦੀ ਹੈ । ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਪਰੀਵਰਤਨ ਅਤੀਤ ਹੈ । ਉਹ ਆਪ ਟਿਕਾਉ ਵਿਚ ਹੈ ਤੇ ਟਿਕਾਉ ਵਿਚ ਆਏ ਭਗਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸੁਰਤਾਂ ਨੂੰ ਖੇੜਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਆਪ ਉਹ ਅਨੰਤ ਵਿਸਰਾਮ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ।

ਜਦੋਂ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਕਰਤਾਰੀ ਗੁਣ ਨੂੰ ਸਹਜੇ ਪਛਾਣ ਲਈਏ ਤਾਂ ਫਿਰ ਦੁਨੀਆਂ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂਦਾਰਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ :

ਜਾ ਤੂੰ ਕਰਣਹਾਰ ਕਰਤਾਰ ।
ਕਿਆ ਮੁਹਤਾਜੀ ਕਿਆ ਸੰਸਾਰ ।[66]

ਜਗਤ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁਝ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਰਚਣਹਾਰ ਦਾ ਖੇਲ ਹੈ । ਪ੍ਰਤੀਤ ਇੰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਕੰਮ ਮੈਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ–ਇਹ ਕੰਮ ਉਹ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਫਲਾਣਾ ਵਧੀਕੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫਲਾਣਾ ਸਖ਼ਤੀ ਝੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ 'ਮੈਂ-ਤੂੰ ਉਹ-ਇਹ' ਭੁਲੇਖਾ ਹੈ । ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਨਾ ਭਰਮ ਵਸ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ । ਕਰਤਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕੋਈ ਵਜੂਦ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ ।

ਆਪੇ ਮਾਰੇ ਆਪੇ ਛੋਡੈ ਆਪੇ ਲੇਵੈ ਦੇਇ ।
ਆਪੇ ਵੇਖੈ ਆਪੇ ਵਿਗਸੈ ਆਪੇ ਨਦਰਿ ਕਰੇਇ ।
ਜੋ ਕਿਛੁ ਕਰਣਾ ਸੋ ਕਰਿ ਰਹਿਆ ਅਵਰੁ ਨ ਕਰਣਾ ਜਾਈ ।
ਜੈਸਾ ਵਰਤੈ ਤੈਸੋ ਕਹੀਐ ਸਭ ਤੇਰੀ ਵਡਿਆਈ ।[67]

ਸੱਚੇ ਰੱਬ ਦੀ ਕਿਰਤ ਸੱਚੀ ਹੈ :

ਜੋ ਤਿਨਿ ਕੀਆ ਸੋ ਸਚੁ ਥੀਆ ।[68]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰੱਬ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸਰੂਪ ਦਾ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਟਾਕਰਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਸਿੱਖ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ,

ਕਿਉਂਕਿ ਸਿੱਖ ਫਲਸਫ਼ੇ ਵਿਚ ਰੱਬ ਦਾ ਅਗੋਚਰ ਪੱਖ ਵੀ ਪਰਵਾਨ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਕਾਦਰ-ਕਰਤਾ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਉਚੇਰੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਰੱਬ ਵਾਈਟਹੈਡ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਬ ਦੇ ਦੋ ਪੱਖ ਹਨ। ਇਕ ਪਰਾਪੂਰਬਲਾ ਪੱਖ ਹੈ ਜੋ 'ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਮੰਡਲ' ਹੈ; ਇਸ ਪੱਖ ਵਿਚ ਰੱਬ ਸਰਬ-ਸੰਪੂਰਨ, ਅਨੰਤ, ਅਗੋਚਰ ਹਸਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਅਨੇਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰਦੀ ਅਤੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਸਿੱਟਾ-ਪਰਕ ਪੱਖ ਹੈ ਜੋ 'ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਮੰਡਲ' ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਵਿਚ ਰੱਬ ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਇਕ-ਰੂਪ ਹੈ, ਉਹ ਹਰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਿਰ ਹੈ, ਦੁਖ ਸੁਖ ਦਾ ਸਾਥੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਰਪਾ-ਸਰੂਪ ਰੱਬ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ, ਇਸ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਮਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[69]

ਪੈਰ-ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਗੁਪਤਾ, *'ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ'*, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1974, ਪੰਨਾ 66.
2. *–ਉਹੀ–*
3. ਐਲ.ਐਮ. ਜੋਸ਼ੀ, *'ਧੱਮਪਦ'* ਪਟਿਆਲਾ, 1969, ਪੰਨਾ 17.
4. *–ਉਹੀ–*, ਪੰਨਾ 23.
5. *–ਉਹੀ–*, ਪੰਨਾ 24.
6. ਪੁਰਾਤਨ ਯੂਨਾਨੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਸੰਬੰਧੀ ਵੇਰਵੇ ਲਈ ਦੇਖੋ, ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ *'ਯੂਨਾਨੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ'*, ਫ਼ਰੀਦਕੋਟ, 1963.
7. ਵਸਤੂ ਬਾਰੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅੱਜ ਵੀ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦੇਖੋ ਜਾੱਨ ਕਾਪਟਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਾੱਬਜ਼ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਹਨ : "Objects in the natural world are experienced as independent of our actions, as passive obstacles or active powers transcending us and each other as 'available', to be sure, but also as inexhaustible, opaque, always more than we know and ever surprising us". John Compton, 'Reinventing the Philosophy of Nature', in *The Review of Metaphysics*, September 1979, p. 91.
8. Ralph Perry (Barton), *Present Philosophical Tendencies*, N.Y., 1912, opp. 63-64.
9. J. Donald Butler, *Four Philosophies*, N.Y. 1968, p. 79.
10. *Ibid.*, p. 97.
11. Sterling P. Lamprecht, *Naturalism and Human Spirit*, N.Y., 1949, p. 36.
12. J.D. Butler, *Four Philosophies*, p. 101.
13. "Finally the entire sense of the natural world is to be that world *in* which *we* live—which not only transcends and surprises us, but which includes *us*". John Compton, 'Reinventing the Philosophy of Nature' in *The Review of Metaphysics*, September 1979, p. 9.
14. Y.H. Krikorion, *Naturalism and the Human Spirit*, p. 14.
15. Swami Ram Tirath, *The Complete Works*, Varanasi, 1913, p. 205.
16. Quoted by John Dewey, Antinaturalism in Extremis, *Naturalism and the Human Spirit*, (ed.) NY. 1949 p. 7.
17. "Science tells us how to heal and how to kill; it reduces the death rate in retail

and then kills us wholesale in wars". Will Durant, *The Story of Philosophy*, Washington Square Press, Inc. N.Y., 1967, p. 27.

18. ਗਉੜੀ ਗੁਆਰੇਰੀ ਮ. 1, ਚਉਪਦੇ ਦੁਪਦੇ 2.4, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 152.
19. ਰਾਗ ਸੂਹੀ ਮ. 1, ਚਉਪਦੇ 1.4.6. *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 730.
20. ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਮ. 1, 3.8, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 17.
21. ਧਨਾਸਰੀ ਮ. 1, 3.3, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 13.
22. ਅਕਲੀ ਸਾਹਿਬ ਸੇਵੀਐ ਅਕਲੀ ਪਾਈਐ ਮਾਨ ।
    ਅਕਲੀ ਪੜਿ ਕੈ ਬੁਝੀਐ ਅਕਲੀ ਕੀਚੈ ਦਾਨੁ । ਵਾਰ ਸਾਰੰਗ ਸਲੋਕ ਮ. 1, 20, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1245.
23. ਰਾਗ ਆਸਾ ਮ. 1, ਛੰਤ 4.1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 436.
24. ਵਾਰ ਆਸਾ ਮ. 1, ਸਲੋਕ, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 465.
25. *–ਉਹੀ–ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 466.
26. ਗਉੜੀ ਮ. 1, ਅਸਟਪਦੀਆਂ 2, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 221.
27. ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ , ਮ. 1, 22, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1412.
28. ਕਲਿਆਣ ਮ. 1, ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ 4, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1325.
29. ਰਾਗ ਸੂਹੀ ਮ. 1, ਛੰਤ 2, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 889.
30. ਬਿਲਾਵਲ ਅਸਟਪਦੀਆਂ ਮ. 1-52, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 832.
31. ਬਿਲਾਵਲ 2., 1, ਥਿਤੀ 6, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 839.
32. "According to nature you want to live? O you noble stoics, what deceptive words these are ! Imagine a being like nature, wasteful beyond measure, indifferent beyond measure, without purpose and consideration, without mercy and justice, fertile and desolate and uncertain at the same time; imagine indifference itself as a power—how could you *live* according to this indifference!" Friedrich Neitzsche. *Beyond Good and Evil*, Walter Kaufmann (Tr.) N.Y. 1966, p. 15.
33. ਰਾਮਕਲੀ ਮ. 1, ਚਉਪਦੇ 2.4, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 877.
34. ਮਾਰੂ ਸੋਹਲੇ ਮ. 1, 9.13, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1033.
35. *Encyclopaedia of Social Sciences*, Vol. XI-XII, Macmillan, N.Y. 1962, p. 303.
36. *ਉਹੀ*, ਪੰਨਾ 303.
37. ਪਹਿਲ ਬਸੰਤੈ ਆਗਮਨਿ ਪਹਿਲਾ ਮਉਲਿਆ ਸੋਇ ।
    ਜਿਤ ਮਉਲਿਐ ਸਭ ਮਉਲੀਐ ਤਿਸਹਿ ਨ ਮਉਲਿਹ ਕੋਇ ।
    –ਸੂਹੀ ਮ. 1, ਸਲੋਕ 18, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 791.
38. E. Cassirer, *An Essay on Man*, p. 5.
39. "Man has no nature, what he has is......history". *Ibid.*, p. 172.
40. "All materialistic systems of philosophy have materialism as their matrix, but not all naturalisms are materialistic". *Encyclopaedia of Social Sciences*, Vol. XI-XII, N.Y. 1962, p. 304.
41. "Two things always fill the mind with wonder and awe......the starry heavens above and the moral law within". E. Kant, *Critique of the Practical Reason*,

London, 1881. Vol. II. p. 320.

42 "If the stars should appear one night in a thousand years how would men believe and adore". Emerson. W.H. Auden, *The Faber Book of Aphorisms,* London, Faber & Faber Ltd.. 1962.

43. ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਮਹਲਾ 1, ਪਦੇ 1.3.1, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 25.

44. ਸ਼ਬਦਾਰਥ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਭੈਰਉ, ਪੰਨਾ 1165.

45. Will Durant, *The Story of Philosophy,* N.Y.. 1967. p. 155.

46. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 187.

47. ਉਹੀ ਪੰਨਾ 188.

48. ਵਾਰ ਆਸਾ ਮ. 1, ਸਲੋਕ 2, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 468.

49. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, '*ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਤ੍ਰਿਕਾ*', ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 12/70, ਪੰਨਾ 57.

50. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ *ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ ਕ੍ਰਿਤਿਤਵ ਔਰ ਚਿੰਤਨ*' (ਹਿੰਦੀ), ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਪਟਿਆਲਾ, 1975, ਪੰਨਾ 460.

51. ਆਪ ਸਤਿ ਕੀਆ ਸਭ ਸਤਿ। ਤਿਸ ਪ੍ਰਭ ਕੇ ਸਗਲੀ ਉਤਪਤਿ।
ਤਿਸ ਭਾਵੈ ਤਾ ਕਰੇ ਬਿਸਥਾਰ। ਤਿਸ ਭਾਵੈ ਤਾਂ ਏਕੰਕਾਰ।
ਕਈ ਬਾਰ ਪਸਰਿਉ ਪਾਸਾਰ। ਸਦਾ ਸਦਾ ਇਕ ਏਕੰਕਾਰ।
ਕਈ ਕੋਟਿ ਕੀਨੇ ਬਹੁ ਭਾਂਤ। ਪ੍ਰਭ ਤੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਭ ਮਾਹਿ ਸਮਾਤਿ।
ਤਾਕਾ ਅੰਤ ਨਾ ਜਾਨੈ ਕੋਇ। ਆਪੇ ਆਪ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਭ ਸੋਇ।
-ਗਉੜੀ ਸੁਖਮਨੀ ਮ. 5, 23.5, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 294.

52. ਸਰਦੂਲ ਸਿੰਘ ਕਵੀਸ਼ਰ, '*ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ*', ਪਟਿਆਲਾ 1969, ਪੰਨਾ 9.

53. *ਰਿਗਵੇਦ* 10.81 ਅਤੇ 10.121.

54. *ਤੈਤ੍ਰੇਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ*, 2.8.1.

55. *ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਪਨਿਸ਼ਦ*, 1.3.13.

56. *ਛਾਂਦੋਗਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ*, 3.1.2.

57. J.N., Sinha, *Foundation of Hinduism,* Calcutta. 1955, p. 5.

58. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, '*ਨਿਰਗੁਣ ਸਾਹਿਤ*', ਪਟਿਆਲਾ, 1969, ਪੰਨਾ 118.

59. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, '*ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆਂ*', 6/1969, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਨਾ 92.

60. ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ ਦੱਖਣੀ, ਮ.1, ਓਅੰਕਾਰ, ਗੁਰੂ *ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 929.

61. ਰਾਗ ਆਸਾ ਮ.1, 2.2, ਗੁਰੂ *ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 12.

62. ਰਾਗ ਗਉੜੀ ਮ. 1, 4.4.16, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 156.

63. ਰਾਗ ਗਉੜੀ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਮ. 1, 8.5, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 223.

64. *-ਉਹੀ-1.11*, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 225.

65. ਰਾਗ ਆਸਾ ਮ. 1, ਚਉਪਦੇ, 1.5, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 350.

66. *-ਉਹੀ-2.3*, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 349.

67. *-ਉਹੀ-3.5*, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 350.

68. *-ਉਹੀ-*1.14, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 352.

69. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ '*ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਤੇ ਸਿੱਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ*', ਪਟਿਆਲਾ 1980, ਪੰਨਾ 26.

ਅਧਿਆਇ ਚੌਥਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ

(ੳ) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤੀ ਸੰਕੇਤ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਸਰੂਪ ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪਠਨ ਉਪਰੰਤ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ 'ਸਿੱਧ ਗੋਸਟਿ' ਅਤੇ 'ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ' ਵਿਚਲੀ ਬਾਣੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। 'ਸਿੱਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚਲੀ ਸੰਖਿਪਤ ਸੂਤ੍ਰਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ੋਨਤੀ ਨੂੰ 'ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ' ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸ਼ਾਂਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਮਾਰੂ ਰਾਗ ਵਿਚ ਸੋਲਹੇ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਜੋ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਧਰਮ ਸਿਧਾਂਤੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਧਿਕ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਬਾਰੇ ਅਨੇਕ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਹਨ। ਵੇਦਾਂ, ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ, ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਕਿਆਸ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਕਈਆਂ ਨੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਅਨਾਦੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਕਈ ਹੋਰਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਰਚਨਾ' ਤੇ 'ਲੀਲ੍ਹਾ' ਆਖਿਆ ਹੈ। ਕਈਆਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨੇ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਤਸੱਵਰ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਿਆਸਾਂ ਤੇ ਅਨੁਮਾਨਾਂ ਨੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਲਈ ਸਾਰਥਕ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਇਕ ਰੋਚਕ ਅਧਿਐਨ ਹੈ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਅਨੁਭਵ ਉੱਤੇ ਝਾਤੀ ਪੁਆਂਦਾ ਹੈ।[1]

ਵਿਸ਼ਵ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਮਕਾਲੀਨ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਆਤਮ-ਅਨੁਭਵ ਉਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਧੇਰੇ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਸੰਬੰਧੀ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਨਜ਼ਰੀਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਜ਼ਰੀਆਂ ਉਸ ਦੇ ਪੂਰਬਲੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ, ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਨਿਜੀ ਮਾਨਸਿਕ ਬਣਤਰ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭਾਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਿਜ-ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੁਆਰਾ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਆਧਾਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ

ਨਿਰਾਕਾਰ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਬਿਨਾਂ ਉਸਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਹਿਜੇ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਅਕਸਰ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਣ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ। ਲੌਕਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਦੋਂ ਉਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਵਿਰੋਧੀ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਜੋਂ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਤੀਜਾ ਨਵਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਦੋਵਾਂ ਪੂਰਬਲੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਅਧੀਨ ਮੁਸਲਮਾਨ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਹਿੰਦੂ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਆਪਣੇ ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਲਈ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਸਨ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ-ਸਿਧਾਂਤ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਮਿਲਾਪ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਸਤਹੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਰਿਆਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਕੁਝ-ਕੁ ਗੁਣ ਜ਼ਰੂਰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਅਧਰਮ ਦੀ ਵੀ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਸਿਫਤ ਧਰਮ ਨਾਲ ਮਿਲ ਜਾਣੀ ਸੰਭਵ ਹੈ; ਜਿਹਾ ਕਿ ਨਿਰੋਲ ਨੈਤਿਕ ਕਰਮ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦੇਣਾ। ਗੁਰਮਤਿ ਰਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਕਿਰਤ ਕਰਨੀ ਅਤੇ ਵੰਡ ਛਕਣਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਵੀ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਉਪਜ ਦੀ ਵੰਡ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਯਮਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਲੈ ਲੈਣਾ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਗੁਰਮਤਿ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ, ਅਗਿਆਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਮੇਲ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅੰਸ਼ਿਕ ਮਾਤਰ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲੀਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਤੀ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਹਨ :

1. ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ
2. ਧਾਰਨਾਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ

ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਕਿੰਨੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਕਿਉਂ ਨਾ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹੋਣ ਪਰ ਸਾਰੇ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਸਹਿਮਤ ਹਨ ਕਿ ਪਦਾਰਥ ਨਿੱਤ ਹੈ, ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਹੈ, ਅਸੀਮ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਰਮ-ਤੱਤ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਬਾਕੀ ਗੁਣਾਂ ਵਾਂਗ ਚੇਤਨਾ ਉਸ ਦਾ ਸੁਭਾਵਕ ਗੁਣ ਹੈ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਦੁਤੀਆ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਸਵੈ-ਸਿੱਧ ਹੈ।[2] ਧਾਰਨਾਵਾਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸੱਤਾ ਹੈ, ਮਾਨਸਿਕ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ। ਪ੍ਰਤੱਖ ਸੰਸਾਰ ਅਲੌਕਿਕ ਸੱਤਾ ਦਾ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਹੈ। ਧਾਰਨਾਵਾਦ ਮਾਦੇ ਦੀ ਥਾਂ ਚੇਤਨਾ, ਮਨ ਜਾਂ ਆਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਸਥਾਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਭੌਤਿਕ ਸੰਸਾਰ ਸੂਖਮ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹੀ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੀ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਭਾਵੇਂ ਰਹੱਸ-ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨਾ ਸੀ, ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਥਾਂ ਥਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤੀ ਸੰਕੇਤ ਖਿਲਰੇ ਪਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰ

ਕੇ ਇਕ ਲੜੀ ਵਿਚ ਪਰੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਿਸ ਨਿਯਮਬਧ ਤਰਤੀਬ ਨਾਲ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਨਿਯਮਿਤ ਰੂਪ ਲੱਭਣ ਲਈ ਯਤਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜਿਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਵਿਚ ਬੇ-ਤਰਤੀਬੀ ਨਹੀਂ ਲਭਦੀ।[3]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀ ਅਨੁਮਾਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਤੋਂ ਵੀ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਤਕ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰੂਪਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਉਦੋਂ ਤਕ ਉਸ ਬਾਰੇ ਕਥਨ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ :

ਅਦਿਸਟ ਦਿਸੈ ਤਾ ਕਹਿਆ ਜਾਇ।
ਬਿਨੁ ਦੇਖੇ ਕਹਿਣਾ ਬਿਰਥਾ ਜਾਇ।[4]

ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬੇਸ਼ੱਕ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਸੰਬੰਧੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਆਧਾਰ ਤੱਥ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਪਰ ਤਾਰਕਿਕ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਕੋਈ ਨਿਯਮਿਤ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ।[5]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਕਿਵੇਂ ਨਿਰੀਖਣ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ–ਇਸ ਬਾਰੇ ਛਾਂਦੋਗਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਵਿਚਾਰਨਾ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੋਵੇਗਾ :

> ਜੇਕਰ ਤੈਨੂੰ ਮਿੱਟੀ ਗਾਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਤੈਨੂੰ ਮਿੱਟੀ ਗਾਰੇ ਤੋਂ ਬਣੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਤੈਨੂੰ ਸੋਨੇ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ ਤਾਂ ਤੈਨੂੰ ਸੋਨੇ ਤੋਂ ਬਣੇ ਗਹਿਣਿਆਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਜਗਤ ਦੇ ਮੂਲ ਕਾਰਣ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਰਣ ਨੂੰ ਜਾਣ ਲੈਣ ਨਾਲ ਪਰਿਣਾਮ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਣ ਲਵੇਂਗਾ।[6]

ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦਾ ਥਾਹ ਪਾ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਖਿਲਾਰੇ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤ, ਕੋਈ ਪਾਰਾਵਾਰ ਨਹੀਂ :

ਵਡੇ ਮੇਰੇ ਸਾਹਿਬਾ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰਾ ਗੁਣੀ ਗਹੀਰਾ।
ਕੋਇ ਨ ਜਾਣੈ ਤੇਰਾ ਕੇਤਾ ਕੇਵਡੁ ਚੀਰਾ।[7]

ਖ਼ੁਦ ਅਨੰਤ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵੀ ਅੰਤ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਨਾ ਰੰਚਕ ਮਾਤਰ ਘਟਦਾ ਹੈ ਨਾ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਸਰਬ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਗੁਣਅਤੀਤ ਵੀ ਹੈ, ਗੁਣ ਸੰਪੰਨ ਵੀ :

ਜੇ ਸਭਿ ਮਿਲ ਕੈ ਆਖਣਿ ਪਾਹਿ।
ਵਡਾ ਨ ਹੋਵੈ ਘਾਟਿ ਨ ਜਾਇ।
ਨਾ ਉਹ ਮਰੈ ਨ ਹੋਵੈ ਸੋਗੁ।
ਦੇਦਾ ਰਹੈ ਨ ਚੂਕੈ ਭੋਗ।[8]

ਉਹ ਜਿੰਨਾ ਵੱਡਾ ਹੈ ਉਨੀਆਂ ਹੀ ਵੱਡੀਆਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਦਾਤਾਂ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਸਭ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ਾਂ

ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ:

ਜੇਵਡੁ ਆਪ ਤੇਵਡੁ ਤੇਰੀ ਦਾਤਿ ।[9]

ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਰੂਪ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਜੇ ਵਿਸ਼ਵ ਰੌਸ਼ਨ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦੇ ਉਸ ਸਰੋਤ ਸਦਕਾ ਹੈ :

ਸਭਿ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸੋਇ ।
ਤਿਸਦੈ ਚਾਨਣ ਸਭ ਮਹਿ ਚਾਨਣੁ ਹੋਇ ।[10]

ਬਹੁਰੰਗੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਕੇਵਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਉਹ ਹੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਭੇਦ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਜਾਣਦਾ ਹੈ :

ਤੂੰ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਅਗੰਮ ਹੈ ਆਪਿ ਸ੍ਰਿਸਟੀ ਉਪਾਤੀ ।
ਰੰਗ ਪਰੰਗ ਉਪਾਰਜਨਾ ਬਹੁ ਬਹੁ ਬਿਧਿ ਭਾਤੀ ।
ਤੂੰ ਜਾਣਹਿ ਜਿਨਿ ਉਪਾਈਐ ਸਭੁ ਖੇਲ ਤੁਮਾਤੀ ।[11]

ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਰੱਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਮੋਹ ਮਾਇਆ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿਚ ਗ਼ਲਤਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦੀ ਅੱਗ ਬਾਲ ਦਿੱਤੀ ਹੈ :

ਤੁਧੁ ਆਪੇ ਜਗਤੁ ਉਪਾਇਕੈ ਤੁਧੁ ਆਪੈ ਧੰਦੇ ਲਾਇਆ ।
ਮੋਹ ਠਗਉਲੀ ਪਾਇਕੈ ਤੁਧੁ ਆਪਹੁ ਜਗਤੁ ਖੁਆਇਆ ।[12]

ਰੱਬ ਸੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਤਪਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਸਨੂੰ ਮਨ ਚਾਹੇ ਵੰਨ ਸੁਵੰਨੇ ਰੂਪ, ਆਕਾਰ ਵੀ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਭ ਜੀਅ ਜੰਤ ਉਸ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਜੀਅ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਵੱਖਰੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ :

ਸਾਚਾ ਸਚ ਸੋਈ ਅਵਰੁ ਨ ਕੋਈ ।
ਜਿਨਿ ਸਿਰਜੀ ਤਿਨ ਹੀ ਫੁਨਿ ਗੋਈ ।
ਜਿਉ ਭਾਵੈ ਤਿਉ ਰਾਖਹੁ ਰਹਣਾ, ਤੁਮ ਸਿਉ ਕਿਆ ਮੁਕਰਾਈ ਹੇ ।[13]

ਰੱਬ ਲਈ ਲਿੰਗ, ਵਰਣ, ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ ਅਤੇ ਜਿਨਸਾਂ ਦੇ ਭੇਦ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸੰਪੂਰਣ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਅਜਿਹੇ ਵਰਗੀਕਰਣਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪਰੇਡੇ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਵੰਡਾਂ ਨਿਰਮੂਲ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਖੇਪ ਹਨ। ਰੱਬੀ ਨਿਰਪੇਖਤਾ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ :

ਆਪੇ ਪੁਰਖ ਆਪੇ ਹੀ ਨਾਰੀ ।
ਆਪੇ ਪਾਸਾ ਆਪੇ ਸਾਰੀ ।
ਆਪੇ ਪਿੜ ਬਾਧੀ ਜਗੁ ਖੇਲੈ, ਆਪੇ ਕੀਮਤ ਪਾਈ ਹੇ ।[14]

ਰੱਬ ਦੇ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪੇ ਭੁਲ ਭੁਲੱਈਆਂ ਵਿਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪੇ ਕੱਢਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦੇ ਅੰਤਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਭੂਲੇ ਚੂਕੇ ਮਾਰਗਿ ਪਾਵਹਿ ।
ਆਪਿ ਭੁਲਾਇ ਤੂਹੈ ਸਮਝਾਵਹਿ ।

ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਮੈ ਅਵਰੁ ਨ ਦੀਸੈ, ਨਾਵਹੁ ਗਤਿ ਮਿਤਿ ਪਾਈ ਹੇ ।[15]

ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਭਾਣੇ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਮੰਨਣਾ ਹੈ । ਹਠ-ਧਰਮ ਕਰਨੇ ਅਤੇ ਪਖੰਡਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਧ ਬਣਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਜਿਤ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੇ ਆਡੰਬਰ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸਹਾਈ ਨਹੀਂ :

ਇਕਿ ਤੀਰਥਿ ਨਾਵਹਿ ਅੰਨੁ ਨ ਖਾਵਹਿ ।
ਇਕਿ ਅਗਨਿ ਜਲਾਵਹਿ ਦੇਹ ਖਪਾਵਹਿ ।
ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਮੁਕਤਿ ਨ ਹੋਈ, ਕਿਤੁ ਬਿਧਿ ਧਾਰ ਲੰਘਾਈ ਹੇ ।[16]

ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਦੀ ਕਿਰਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਮਰ ਹਨ । ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਆਤਮਾ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਮਰਦੀ ਕੇਵਲ ਰੂਪ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ :

ਦੇਹੀ ਅੰਦਰ ਨਾਮੁ ਨਿਵਾਸੀ ।
ਆਪੇ ਕਰਤਾ ਹੈ ਅਬਿਨਾਸੀ
ਨਾ ਜੀਉ ਮਰੈ ਨ ਮਾਰਿਆ ਜਾਈ, ਕਰਿ ਦੇਖੈ ਸਬਦਿ ਰਜਾਈ ਹੇ ।[17]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਤੀ ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਸਿਧਾਂਤ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਂਦਿਆਂ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਥਾਨ ਵੀ ਨਿਸਚੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ । ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਇਹ ਪੁਤਲਾ ਆਰਜ਼ੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਸੁਪਨਾ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ । ਉਸ ਨੇ ਅਵੱਸ਼ ਮਰ ਜਾਣਾ ਹੈ । ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਗਿਆਨ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜਨਮ ਤੇ ਖੁਸ਼ੀਆ ਮਨਾਂਦਾ ਫਿਰਦਾ ਹੈ ।......ਇਨਸਾਨ ਦਾ ਕਾਲ ਉਤੇ ਕੋਈ ਚਾਰਾ ਨਹੀਂ ਚੱਲ ਸਕਦਾ । ਜੋ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਕਾਦਰ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਹੁਕਮ ਵੀ ਚੱਲਣਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹੋਏ (ਜੀਵ) ਦੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਕੀ ਹੈ? ਜੀਵ ਤਾਂ ਹੁਕਮ ਦਾ ਬੱਧਾ ਤੁਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਉਸ ਨੂੰ ਜਗਤ ਦਾ ਪਰਪੰਚ ਵੀ ਉਨੀ ਦੇਰ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਉਸ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਪਦਾਰਥਕ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ।[18]

(ਅ) ਜਗਤ : ਅਨਾਦੀ ਕਿ ਰਚਨਾ ?

ਵਿਸ਼ਵ-ਰਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਧਰਮ ਮੀਮਾਂਸਕਾਂ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਵਿਵਿਧ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਵਿਚਾਰ ਪੱਧਤੀਆਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣਾ ਆਪਣਾ ਮਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਮਤ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਿਆ । ਵਿਗਿਆਨੀ ਵੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਇਕ ਮੱਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇ । ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਾਹੀ ਨਿਰੰਤਰ ਤਬਦੀਲੀ ਇਕ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ । ਜੜ੍ਹ ਵਸਤੂ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸਥਿਰ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਸ਼ਾਇਦ ਸਫ਼ਲ ਹੋ ਸਕੇ, ਪਰ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦੇ ਸਥਿਰ ਨਿਸਮ ਕਿਵੇਂ ਘੜੇ ਜਾਣ? ਪੁਰਾਣੇ ਯੂਨਾਨੀ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੱਥੋਂ ਇੰਨੇ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਸਨ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇਖਿਆ ਜੁ ਕੁਝ ਵੀ ਕਹਿਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ । ਕਰੇਟੀਲਸ (Cratylus) ਨੇ ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿਹਾ ਕਿ ਲਗਾਤਾਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਦੇਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਚੰਗਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇ ਕੁਝ ਕਹਿਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਖਾਮੋਸ਼ ਹੀ ਰਿਹਾ ਜਾਏ ਤੇ ਉਸਨੇ ਕਦੀ ਵੀ ਨਾ ਬੋਲਣ ਦਾ ਪ੍ਰਣ ਕਰ ਲਿਆ । ਲੋੜ ਪੈਣ ਦੇ ਸਿਰਫ ਉਂਗਲ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ । ਹੇਰਾਕਲਾਈਟਸ (Heraclitus) ਨੇ ਜਦੋਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਇਕ ਦਰਿਆ ਨੂੰ ਦੋ ਵਾਰ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਤਾਂ ਕਰੈਟੀਲਸ ਨੇ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ, "ਦੋ

ਵਾਰ ਤਾਂ ਕੀ, ਇਕ ਦਰਿਆ ਨੂੰ ਇਕ ਵਾਰ ਵੀ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਲੈਟੋ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਦੁਖੀ ਹੈ ਕਿ ਵਸਤੂ ਅਜੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਆਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਪਹਿਲਾਂ ਬਦਲਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। "ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪੈਰ ਧਰਨ ਲਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਇਹ ਟਿਕ ਸਕੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਕੁਝ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ।"[19]

ਜਿਸ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆਂ ਜਾ ਸਕਣਾ ਇੰਨਾ ਔਖਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਕੀਤੀਆਂ ਕਿਆਸਕਾਰੀਆਂ ਕਿੰਨੀਆਂ ਕੁ ਠੀਕ ਹੋਣਗੀਆਂ, ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਲੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਜੈਨ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕਦੀ ਵਿਸ਼ਵ ਉਤਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਦੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਗਤ ਪੁਲਾੜ ਵਿਚ ਸੀਮਤ ਹੈ ਤੇ ਪੁਲਾੜ ਅਸੀਮ ਹੈ।"[20] "ਸੰਸਾਰ ਨਿੱਤ ਹੈ। ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿਚ ਸੀ, ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਰਹੇਗਾ। ਵਿਸ਼ਵ ਸਥਿਰ ਹੈ, ਸਦੀਵੀ ਹੈ, ਨਿੱਤ ਹੈ, ਅਟੱਲ ਹੈ, ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਹੈ ਤੇ ਅਮਰ ਹੈ।"[21]

ਬੋਧੀ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਹੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਸਦੀਵੀ ਹੈ। ਉਹ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਕਿਉਂਕਿ, "ਜੇ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਰਚਣਹਾਰ ਮੰਨ ਲਈਏ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਦੇ ਹੱਥ ਦੀ ਕਠਪੁਤਲੀ ਮਾਤਰ ਰਹਿ ਜਾਏਗਾ। ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਨ ਦਾ ਹਾਮੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਮਨੁੱਖ ਆਪ ਆਪਣਾ ਮਾਲਕ ਹੈ (ਅੱਤਾਹਿਅੱਤਨੋ ਨਾਥੋ)। ਈਸ਼ਵਰ ਵੱਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਦਖ਼ਲ ਦੇਣ ਨਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਯਮ ਤੇ ਵੀ ਸੱਟ ਵੱਜਦੀ ਹੈ।"[22]

ਪਰਿੰਗਲ ਪੈਟੀਸਨ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਰਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਈਸਾਈਆਂ ਨੇ ਜਿਹੜਾ ਹਿਸਾਬ ਲਾ ਕੇ ਦਸਿਆ ਹੈ ਕਿ 4004 ਪੂਰਬ-ਈਸਾ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ, ਪੈਟੀਸਨ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਅਸਹਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਪਤੀ ਨੂੰ ਇਕ 'ਘਟਨਾ' (event) ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਿਸੇ ਸਮਰਾਟ ਦੀ ਮੌਤ, ਕਿਸੇ ਸੈਨਾ ਦੀ ਵਿਜਯ ਜਾਂ ਪਲੇਗ ਦੀ ਭਿਆਨਕ ਬਿਮਾਰੀ ਸੰਬੰਧੀ ਤੱਥ, ਅੰਕੜੇ ਤੇ ਤਰੀਕਾਂ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਉਵੇਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਦੀ ਮਿਤੀ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ।[23] ਵਿਸ਼ਵ-ਉਤਪਤੀ ਕਦੀ ਵੀ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਥਾਂ, ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਵਕਤ, ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਘਟਨਾ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਈ। ਪੂ. ਈ. 4004 ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਤਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਗ਼ਲਤ ਸਿੱਧ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਪਰਖ ਮੁਤਾਬਕ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਇੰਨਾ ਨਜ਼ਦੀਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਚਾਰ ਪੰਜ ਸਹੰਸਰੀਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਹੋਵੇ। ਵਿਸ਼ਵ-ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਪਲੈਟੋ, ਸੰਤ ਅਗਸਤਿਨ ਅਤੇ ਬ੍ਰੈਡਲੇ ਇਕ-ਮਤ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਮਿਤੀ ਮਿਥ ਲੈਣੀ ਗ਼ਲਤ ਗੱਲ ਹੋਵੇਗੀ। ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਲੌਕਿਕ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਕੋਈ 'ਘਟਨਾ' ਦਾ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੀ। ਜੋ ਵੀ ਮਿਤੀ ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨੀ ਜਾਏਗੀ ਉਸ ਉੱਤੇ ਅਨੇਕ ਕਿੰਤੂ ਹੋ ਸਕਣਗੇ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨਾ ਸਹਿਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇਗਾ।

ਤਾਰਾ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿ ਨਸ਼ਟ ਹੁੰਦੇ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਦੇਖ ਲਏ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਦੀ ਧਰਤੀ ਨੇ ਵੀ ਜਨਮ ਲਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਉਂ ਇਸ ਦਾ ਕਦੀ ਅੰਤ ਵੀ ਅਵੱਸ਼ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਕੀ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੈਟੀਸਨ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਤਾਂ ਸਭ ਸਥਾਨਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਤੋਂ ਭਾਵ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਹੈ, ਤੇ ਅਸੀਂ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਇਕੱਲੀ ਧਰਤੀ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ। ਕੁਝ ਗ੍ਰਹਿ ਨਸ਼ਟ ਹੋਣ ਨਾਲ ਅਤੇ ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਇਹ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਸ਼ਵ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ। ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਿਸੇ ਥਾਂ ਜੇ ਕੁੱਝ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਥਾਂ ਉਵੇਂ ਹੀ ਕੁਝ ਨਵਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵੀ ਨਿਰੰਤਰ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਦਭੁਤ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇਖ ਕੇ ਬ੍ਰੈਡਲੇ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ, "ਵਿਸ਼ਵ ਦੀਆਂ ਕੋਈ ਰੁੱਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਅਚਾਨਕ ਇਕ ਦਮ ਇਸ ਦੇ ਪੱਤੇ ਉੱਗ ਪਏ ਹਨ, ਫੁੱਲ ਖਿੜ ਪਏ ਹਨ ਅਤੇ ਫਲ ਲੱਗ ਗਏ ਹਨ।"[24]

ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਅੰਕੜੇ ਇਕੱਤਰ ਕਰਦੇ ਜਾਈਏ ਤਿਵੇਂ ਤਿਵੇਂ ਨਵੇਂ ਭੁਲੇਖੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਲਝਣ ਵਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਥੋੜ੍ਹੇ ਬਹੁਤੇ ਅੰਤਰ ਨਾਲ, ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸਾਂਝਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਦੇਰ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਦਮ ਸੁਫਨੇ ਵਾਂਗ ਸੰਸਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ। ਜਾਦੂਗਰ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਡੰਡਾ ਹਿਲਾਉਂਦਿਆਂ ਅਸਮਾਨ ਵਿਚੋਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਵੇਂ ਹੀ ਰੱਬ ਨੇ ਖ਼ਲਾਅ ਵਿਚੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਸਾਜ ਦਿੱਤੀ। ਜਦੋਂ ਰੱਬ ਨੇ ਅਜੇ ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚਲੇ ਗ੍ਰਹਿ ਨਹੀਂ ਬਣਾਏ ਸਨ ਉਦੋਂ ਉਹ ਕੀ ਕਰਦਾ ਸੀ? ਲੱਖਾਂ ਕਰੋੜਾਂ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ, ਜਦੋਂ ਵਿਸ਼ਵ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਤਦ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕਿਉਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਇਆ, ਅੱਗੋਂ ਜਾਂ ਪਿੱਛੋਂ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ? ਸੰਤ ਆਗਸਤਿਨ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਬਾਕੀ ਵਿਚਾਰਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਗਿਆ ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਅਤੇ ਸਮਾਂ ਅੱਗੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਨਹੀਂ ਰਚੇ ਗਏ। ਇਕੋ ਵਕਤ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ। ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਵੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਲੈਟੋ ਨੇ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਪਰ ਕੁਝ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨਾਲ।[25] ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਬਾਦ ਕੀ ਕੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਕਿਵੇਂ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਸ਼ਾਇਦ ਕੁਝ ਕੁ ਕਿਆਸਕਾਰੀਆਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀ ਸੀ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਕਹਿਣਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਦੋਂ ਅਜੇ ਸਮਾਂ ਵੀ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਸੀ।

ਹੀਗਲ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿੰਨੀ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਰੱਬ ਨੂੰ ਉਨੀਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਕਾਦਰ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਰੱਬ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ, ਸਿਰਜਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਤੱਤ ਹੈ। ਸਿਰਜਣ ਕਲਾ ਉਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਚਾਹੇ ਵਿਪਰੀਤ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਛੱਡ ਹੀ ਦੇਵੇ। ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਉਹ 'ਰੱਬ' ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਤੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਬਾਦ ਵਿਚ। ਰੱਬ ਦਾ ਭਾਵ ਹੀ ਅਸੀਂ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਤੋਂ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਰਚਣਹਾਰਾ

ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਹ ਰੱਬ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਤਪਤੀ ਉਤਪਾਦਕ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਕਾਦਰ-ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਨਾ ਅਨਿਯਮਤ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਹੈ।

ਪੈਟੀਸਨ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਨਿੱਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਖਦਾ ਹੈ :

> ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸੁਤੇ ਹੀ ਇਸ ਮਣੌਤ ਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਨੇ ਕੇਵਲ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਆਕਾਰ ਦੇ ਦਿੱਤਾ। ਰੱਬ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ, ਕਾਰੀਗਰ ਨਹੀਂ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਰੱਬ ਵਿਚੋਂ ਲੱਭੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਦਵੈਤ ਨਹੀਂ, ਕੇਵਲ ਇਕ ਨਿਯਮ ਹੈ।[26]

ਕ੍ਰਮ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕਈ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਪੇਸ਼ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋ ਚੁਕੀ, ਕ੍ਰਮ ਵਿਕਾਸ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਦ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਕੁ ਵਿਕਸਿਤ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਤਪਤੀ ਕਿਉਂ ਹੋਈ, ਕਦੋਂ ਹੋਈ, ਕਿਵੇਂ ਹੋਈ ਇਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਹੈ, 4004 ਪੂ. ਈ. ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਦੀ ਗੱਲ ਜਿੰਨੀ ਗ਼ਲਤ ਹੈ, ਉੱਨੀ ਹੀ ਇਹ ਗੱਲ ਗ਼ਲਤ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਅਨਾਦੀ ਹੈ। ਈਸਾਈਆਂ ਵਾਂਗ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਮਾਂ ਕਈ ਜੁੱਗ ਪਹਿਲੋਂ ਕਲਪਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਵੀ ਕੋਈ ਸਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਦਾਅਵਿਆਂ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਮੇਂ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਹੱਦ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨਿਮਨ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚਾਰਨ ਯੋਗ ਹਨ :

ਕਵਣੁ ਸੁ ਵੇਲਾ ਵਖਤੁ ਕਵਣੁ ਕਵਣ ਥਿਤਿ ਕਵਣੁ ਵਾਰੁ।
ਕਵਣਿ ਸਿ ਰੁਤੀ ਮਾਹੁ ਕਵਣੁ ਜਿਤੁ ਹੋਆ ਆਕਾਰੁ।
ਵੇਲ ਨ ਪਾਈਆ ਪੰਡਤੀ ਜਿ ਹੋਵੈ ਲੇਖੁ ਪੁਰਾਣੁ।
ਵਖਤੁ ਨ ਪਾਇਓ ਕਾਦੀਆ ਜਿ ਲਿਖਨਿ ਲੇਖੁ ਕੁਰਾਣੁ।
ਥਿਤਿ ਵਾਰੁ ਨ ਜੋਗੀ ਜਾਣੈ ਰੁਤਿ ਮਾਹੁ ਨ ਕੋਈ।
ਜਾ ਕਰਤਾ ਸਿਰਠੀ ਕਉ ਸਾਜੇ ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਸੋਈ।[27]

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ 'ਆਕਾਸ਼' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਸੱਚ'। ਰੱਬੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਹਵਾ, ਜਲ ਅਤੇ ਸਗਲ ਬਨਸਪਤੀ, ਜੀਅ ਜੰਤਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ :

ਸਾਚੇ ਤੇ ਪਵਨਾ ਭਇਆ ਪਵਨੈ ਤੇ ਜਲੁ ਹੋਇ।
ਜਲ ਤੇ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਸਾਜਿਆ ਘਟਿ ਘਟਿ ਜੋਤਿ ਸਮੋਇ।[28]

ਇਹਨਾਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਹੂਬਹੂ ਕ੍ਰਮ-ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨਾ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਇਕ ਦਮ ਅਚਾਨਕ ਹੋਇਆ ਦਸਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਦਸਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਜੀ ਮਨੁੱਖੀ ਬੌਧਿਕ ਸੀਮਾ ਵੱਲ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। 'ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ' ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ

ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਪੁਰਾਣੇ ਬੋਧੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅਤੇ ਰਿਗ ਵੈਦਿਕ ਮੰਤਰਾਂ ਨਾਲ ਕਿੰਨੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ।[29]

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਅਸੀਂ ਤਿੰਨ ਸਿੱਟੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹਾਂ :

1. ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ।
2. ਕੇਵਲ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਅਨਾਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ।
3. ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਗਤੀ ਮਿਤੀ ਬਾਰੇ ਸਿਵਾਇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੋਰ ਕੋਈ ਜਾਣਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ।

(ੲ) ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਦੋ ਪੱਖਾਂ ਨਿਰਗੁਣ ਅਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ । ਇਸ ਨੂੰ 'ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਇਹ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਨਿਰੰਜਨ ਅਤੇ ਅਲਖ ਅਵਸਥਾ ਹੈ । ਬੋਧੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ 'ਸ਼ੂਨਯ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਮਤ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ 'ਆਕਾਸ਼' ਆਖਿਆ ਹੈ । 'ਨਾਸਤੀ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਕਾਸ਼ ਦਾ ਵਰਣਨ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ।

ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਗਾਰਜੁਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਮਧਿਅਮਿਕ ਕਾਰਿਕਾ' ਵਿਚ ਸ਼ੂਨਯਵਾਦ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ । ਨਾਗਾਰਜੁਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ੂਨਯ ਅਪਾਰ, ਪ੍ਰਤੱਖ, ਸ਼ਾਂਤ, ਪਰਪੰਚਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਪਰਪੰਚਿਤ, ਨਿਰਵਿਕਲਪ ਅਤੇ ਅਰਥਅਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਉਹ ਨਾ ਸਤਿ ਹੈ ਨਾ ਅਸੱਤ, ਨਾ ਸਤਿ-ਅਸੱਤ ਦੋਵੇਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਦੋਵਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ । ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਹੁੰਆਂ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਤੱਤ ਹੈ । ਮਧਿਅਮਿਕ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਜੋ ਸ਼ੂਨਯਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ । ਨਾਗਾਰਜੁਨ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ ਸ਼ੂਨਯ ਅਤੇ ਨਿਰਵਾਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਨਿਰਵਾਣ ਸਰੀਰ, ਮਨ ਅਤੇ ਬਚਨ ਨਾਲੋਂ ਅਗੋਚਰ ਹੈ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਸ਼ੂਨਯ ਵੀ । ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਦਾ ਕਥਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ । ਬੁੱਧੀ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਵ ਇਸ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹਨ । ਨਿਰਵਾਣ ਅਤੇ ਸ਼ੂਨਯ ਅਨੰਤ ਸੁਖਮਈ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਹਨ । ਮਹਾਂਯਾਨੀ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੂਨਯ ਦੇ ਵੀਹ ਭੇਦ ਉਪਭੇਦ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ । ਹੀਨਯਾਨੀ ਪੂਰਵ-ਅਭਾਵ ਨੂੰ ਸ਼ੂਨਯ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜਗਤ ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ-ਰਹਿਤ ਹੈ ।

ਸਿੱਧਾਂ ਨੇ ਸ਼ੂਨਯ ਦੀ ਥਾਂ 'ਪ੍ਰਗਯਾ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ । ਨਾਥ ਇਸੇ ਨੂੰ 'ਸਮਾਧੀ' ਆਖਦੇ ਹਨ । ਹੀਨਯਾਨੀਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ 'ਸ਼ੂਨਯ' ਨੂੰ ਆਸਤਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ । ਕੇਵਲ ਹੀਨਯਾਨੀ ਇਸ ਦੀ ਆਸਤਕ ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹਨ ਤੇ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ੂਨਯ ਦਾ ਅਰਥ ਵਿਨਾਸ਼ਵਾਦ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ । ਸ਼ੂਨਯ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਅਰਥ ਡਾ. ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਭਾਵੇਂ ਸਾਰੀਆਂ ਦੂਜੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨਾਗਾਰਜੁਨ ਦੇ ਸ਼ੂਨਯ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਨਾਸਤੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ਵਾਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸੰਦੇਹਵਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਟਾ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦ ਹੈ, ਪਰ ਨਾਗਾਰਜੁਨ ਨੇ ਤਰਕ, ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਗੋਚਰ ਸਚਾਈ ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦਾ ਭਾਂਡਾ ਭੰਨ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਤਰਕ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਤਿੱਖੀ ਤਲਵਾਰ ਦੀ ਧਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਅਨੇਕ ਗਿਆਨ ਮੀਮਾਂਸਕ ਅਤੇ ਤੱਤ ਮੀਮਾਂਸਕ ਸਿਧਾਂਤ ਖੜੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਉੱਚੇ ਭਵਨ ਢਹਿੰਦੇ ਗਏ। ਪਰ ਕੀ ਅੰਤ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵੀ ਬਚਿਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ? ਕੀ ਕੇਵਲ ਸ਼ੂਨਯਤਾ ਅਤੇ ਘੋਰ ਵਿਨਾਸ਼ਵਾਦ ਹੀ ਪੱਲੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ? ਨਹੀਂ, ਇਸ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਨਾਗਾਰਜੁਨ ਰਚਨਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਇਕ ਨਿਰਪੇਖ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਸਚਾਈ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਦੀ ਖੰਡਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਪਿਛੇ ਸਦਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।[30]

ਡਾ. ਚੰਦਰਧਰ ਸ਼ਰਮਾ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸ਼ੂਨਯ ਦਾ ਭਾਵ ਅਣਹੋਂਦ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਮਧਿਅਮਿਕਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਖ਼ਾਲੀ ਖਲਾਅ ਜਾਂ ਨਿਖੇਧਾਤਮਕ ਰਸਾਤਲ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਸ਼ੂਨਯ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਵਰਣਨਾਤੀਤ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ।"[31] ਸਾਰੇ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸ਼ੂਨਯ ਦੀ ਇੰਨੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਇੰਨੇ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਪਰ ਹੁਣ ਤਕ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਪੇਸ਼ ਆਉਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਆਸਤਿਕ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾਸਤਿਕ ਅਰਥਾਂ ਦਾ। ਡਾ. ਗੋਬਿੰਦ ਤ੍ਰਿਗੁਣਾਯਤ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਭਾਵੇਂ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਥਾਂ ਅਤੇ ਮਹਾਂਯਾਨੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ੂਨਯ ਸ਼ਬਦ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਭਾਵ ਰੂਪ ਤੱਤ ਦਾ ਵਾਚਕ ਜਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਲੋਕ, ਸਿਧਾਂਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੱਟੜ ਆਸਤਕ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ੂਨਯ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਣਾ (ਭਾਵਨਾ) ਉਨੀ ਅਧਿਕ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਿੰਨੀ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੀ ਹੈ।[32]

ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਸੁੰਨ ਅਤੇ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਜ਼ਿਕਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ੁੰਨ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਭਾਵ-ਅਰਥ ਦਾ ਬੋਧ ਹੋਣਾ ਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਡਾ. ਰਾਮ ਜੀ ਲਾਲ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਕਬੀਰ ਦਾ ਸ਼ੂਨਯਵਾਦ ਬੁੱਧ ਦੇ ਸ਼ੂਨਯਵਾਦ ਤੋਂ ਕੁਝ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਇਹ ਜੋਗੀਆਂ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਇਕ ਸੱਚੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਅਤੇ ਆਸਤਕ ਭਗਤ ਦਾ ਸ਼ੂਨਯਵਾਦ ਹੈ।[33]

ਡਾ. ਤ੍ਰਿਗੁਣਾਯਤ ਇਸ ਨੂੰ "ਅਦਵੈਤਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਅਦਵੈਤ ਤੱਤ ਦਾ ਭਾਵਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਰੂਪ" ਆਖਦੇ ਹਨ।'[34]

ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਆਗਮਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੂਨਯ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਜੜ੍ਹਾਂ ਫੜ ਚੁਕਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਕਿਉਂਕਿ ਆਸਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪਰੰਪਰਾ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅਗੋਂ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾਸਤਿਕ ਸ਼ੂਨਵਾਦ ਦੀਆਂ ਬਹੁਭਾਂਤੀ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਜੁਗਾਦਿ ਸਰਗੁਣ

ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਅਤੇ ਆਦਿ ਨਿਰਗੁਣ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਰਣਨਾਤੀਤ, ਪਰ ਆਦਿ ਅਤੇ ਜੁਗਾਦਿ ਦੋਵੇਂ ਸੱਚ ਹਨ। ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸੁੰਨ ਦਾ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤ੍ਰਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੁੰਨ ਨੂੰ ਸਭ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਸਭ ਦੇ ਬਾਹਰ ਵਿਆਪਤ ਅਤੇ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਵਿਚ ਰਮਿਆ ਹੋਇਆ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੁੰਨ ਨੂੰ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਚਉਥੇ ਪਦ ਅਰਥਾਤ ਸਹਜ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪਾਪ ਪੁੰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਗਲ ਸਰੀਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਭੇਦ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਦਿ ਪੁਰਖ ਨਿਰੰਜਣ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਹੈ।"[35]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਫੁਰ ਜਾਂ ਸੁੰਨ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦਾ ਟਿਕਾਣਾ ਪੂਰਨ ਸ਼ਾਂਤੀ ਵਿਚ ਦਸਦੇ ਹਨ। ਸਾਧਕ ਬ੍ਰਹਮਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਤਕ ਅੱਪੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਸੁੰਨ, ਜਿਹੜਾ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦਾ ਇਕ ਗੁਣ ਹੈ, ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਇਹ ਉੱਚਤਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। "ਜੇ ਇਕ ਰਸ ਅਫੁਰ ਹਰੀ ਵਿਚ ਟਿਕ ਕੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ ਬੰਨ੍ਹ ਲਵਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਨਾ ਮਨ ਭਟਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਸਰੀਰ ਟੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਸਹਜ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਗੁਫਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸੱਚਾ ਘਰ ਜਾਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸੱਚਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸੱਚ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਪਿਆਰਾ ਲਗਦਾ ਹੈ।"[36]

ਸਿੱਧ ਪੁੱਛਦੇ ਹਨ, "ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਮੁੱਢ ਦਾ ਤੁਸੀਂ ਕੀ ਵਿਚਾਰ ਦਸਦੇ ਹੋ? ਤਦੋਂ ਸੁੰਨ ਦਾ ਕੀ ਟਿਕਾਣਾ ਸੀ?"[37] ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਉੱਤਰ ਹੈ, "ਆਦਿ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਅਸਚਰਜ ਹੀ ਅਸਚਰਜ ਹੈ। ਵਿਸਮਾਦ ਹੈ। ਤਦੋਂ ਅਫੁਰ ਹਰੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅੰਦਰ ਹੀ ਵਾਸਾ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ।"[38]

ਸਿੱਧ ਫਿਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, "ਹਰ ਕੋਈ ਉਸ ਨੂੰ ਸੁੰਨ ਸੁੰਨ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਇਕ-ਰਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਿਵੇਂ ਹੋਵੇ?"[39]

ਉੱਤਰ ਹੈ, "ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਵੱਸ ਵਿਚ ਕਰ ਕੇ ਮਾਇਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਲੋਂ ਹਟਾ ਕੇ ਦਸਮ ਦੁਆਰ ਨੂੰ ਪੂਰ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਦੋਂ ਆਤਮ ਮੰਡਲ ਦੇ ਨਾਦ ਵਜਦੇ ਹਨ, ਅਨਹਦ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਗਟਦਾ ਹੈ।"[40] "ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਵਾਸਾ ਹਰ ਥਾਂ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਸੁੰਨ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਵਾਸਾ ਵੀ ਹਰ ਥਾਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਐਸੀ ਕਲਾ ਨਾਲ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਕਲਾ ਦਿਸਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ।"[41] ਗੁਰੂ ਜੀ ਸੁੰਨ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਸੁੰਨ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਹਰ ਵੀ। ਤਿੰਨਾਂ ਭਵਨਾਂ ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਹੀ ਸੁੰਨ ਹੈ। ਚੌਥੇ ਪਦ ਵਿਚ ਅਪੜ ਕੇ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਸੁੰਨ ਨੂੰ ਜਾਣ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪਾਪ ਪੁੰਨ ਤੋਂ ਅਤੀਤ ਹੋ ਜਾਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਘਟ ਘਟ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਸੁੰਨ ਦਾ ਭੇਦ ਜਾਣ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਦਿ ਪੁਰਖ ਨਿਰੰਜਨ ਹਰੀ ਦਾ ਰੂਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[42] (ਅਨਹਦ-ਸੁੰਨ ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਨਾਦ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਦਾ ਭਾਵ ਨਾਦ ਹੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।)

'ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ' ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਬੀਜ ਰੂਪ ਸੁੰਨ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੁੱਢ ਵਿਚ, ਕਥਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਬੇਅੰਤ ਹਨੇਰਾ ਹੀ ਹਨੇਰਾ ਸੀ। ਉਦੋਂ ਨਾ ਧਰਤੀ ਸੀ ਨਾ ਆਕਾਸ਼। ਕੇਵਲ ਅਪਾਰ ਹੁਕਮ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਨਾ ਦਿਨ ਸੀ ਨਾ ਰਾਤ, ਨਾ ਚੰਨ ਸੀ ਨਾ ਸੂਰਜ, ਰੱਬ ਆਪ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਇਸਥਿਤ ਸੀ। ਉਦੋਂ

ਨਾ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਵਸੀਲੇ ਚਾਰ ਖਾਣੀਆਂ ਸਨ, ਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਸੀ। ਨਾ ਹਵਾ, ਨਾ ਪਾਣੀ ਸੀ। ਨਾ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਸੀ ਨਾ ਮੌਤ। ਨਾ ਕਿਸੇ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਸੀ, ਨਾ ਇਥੋਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਜਾਣਾ ਸੀ।[43]

ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਫੁਰਨਾ ਹੋਇਆ। ਸੁੰਨ ਟੁੱਟ ਗਈ। ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਏ। ਲੱਖਾਂ ਚੰਨ ਸੂਰਜਾਂ ਨੇ ਅੰਧਕਾਰ ਨੂੰ ਭੰਨ ਤੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਚੁਫੇਰੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਫੈਲ ਗਿਆ। ਜੀਵ ਹਰਕਤ ਵਿਚ ਆ ਗਏ। ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਿਆ।

ਐਖਰਟ ਦਾ 'ਗਾਡਹੈਡ' ਸੁੰਨ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤਕ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਹੈ। ਐਖਰਟ ਸਾਖਿਆਤ ਰੱਬ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਅਫੁਰ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਿੰਨਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਇਸ (ਗੱਡਹੈਡ) ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਅਗਿਆਨੀ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਵੀ ਅਨਜਾਣ ਹੈ। ਸੁੰਨ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਅਫੁਰ, ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਤੇ ਕੇਵਲ ਉਸੇ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿਚ ਅਗਿਆਨ ਹੈ।[44]

ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਸੁੰਨ ਅਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀਆਂ ਦੋ ਭਿੰਨ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ।[45] ਪਰ ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਸੁੰਨ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਵੇਦਾਂਤਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠਾਂ ਸਿੱਖ ਮਤ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਸੁੰਨ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਮਿਥ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਅਵਸਥਾ ਪੂਰਵ-ਕਾਲੀਨ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਜਦ ਕਿ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਕਾਲ-ਰਚਨਾ ਉਪਰੰਤ ਪਰਮਹਸਤੀ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦ (in-itself Being) ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ '੧ਓ' ਕਹਿ ਕੇ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਅਫੁਰ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਇਕੋ ਭਾਵ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[46]

ਪਰ ਡਾ. ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਕਥਨ 'ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਥੀਆ' ਦਾ ਅਰਥ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੈ।

ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਜੇ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਜੁੱਗਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਇਹ ਕਿਉਂ ਆਖਦੇ ਹਨ :

ਕੇਤੇ ਜੁਗ ਵਰਤੇ ਗੁਬਾਰੈ।
ਤਾੜੀ ਲਾਈ ਅਪਰ ਅਪਾਰੈ।[47]

ਇਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟੀਕਰਣ ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, "ਚਾਹੇ ਅਫੁਰ ਹਸਤੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਧਰਤੀ ਜਾਂ ਸੂਰਜ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸੀਮਿਤ ਪੈਮਾਨੇ ਨਾਲ ਮਾਪੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਨਾ ਹੀ ਜੁੱਗ ਤੇ ਕਾਲ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਸੁੰਨ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਝ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਹਿਤ, ਉਸ ਕਾਲ-ਰਹਿਤ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕਈ ਜੁੱਗਾਂ ਜਿੰਨੀ ਲੰਮੀ ਅਵਸਥਾ ਕਹਿ ਕੇ ਬਿਆਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।"[48]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਉਪਰੰਤ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਅਫੁਰ ਜਾਂ ਸੁੰਨ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਕੁਝ-ਕੁ ਲੱਛਣ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋਏ ਹਨ :

(1) ਜੁੱਗਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੇਵਲ 'ਸੁੰਨ' ਸੀ।
(2) ਸੁੰਨ, ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਸੀ।
(3) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਸੁੰਨ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਹੋ ਗਈ ਤੇ ਜਗਤ ਬਾਹਰਮੁਖੀ।
(4) ਉੱਚ ਆਤਮਕ ਮੰਡਲਾਂ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸੁੰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।
(5) ਤੁਰੀਆ ਅਵਸਥਾ, ਚੌਥਾ ਪਦ, ਮੋਖਸ਼, ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਆਦਿਕ ਸਭ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਦੀਆਂ ਹੀ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਹਨ।
(6) ਸੁੰਨ ਵਿਚ ਪੁੱਜ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਪਾਪ ਪੁੰਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
(7) ਸੁੰਨ ਨਿਰਾਕਾਰ, ਸ਼ੁੱਧ, ਤੱਤਸਰੂਪ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਆਪ ਹੈ।

(ਸ) ਰਚਨਾ ਕਿਉਂ ਤੇ ਕਦੋਂ?

1. ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼

ਅੰਧਕਾਰਮਈ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਮੰਤਵ ਤੋਂ ਅਚਾਨਕ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਜਾਣਾ ਤੇ ਜਗਤ-ਰਚਨਾ ਹੋ ਜਾਣੀ, ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਕੋਈ ਕ੍ਰਿਆ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਨਾਸਤਿਕਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ-ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਸਦਾ ਤੋਂ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੈ। ਆਸਤਿਕਾਂ ਨੇ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਰਚਣਹਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਸੀ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਦੈਵੀ ਇੱਛਾ-ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਸੰਸਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ।

ਸੰਸਾਰ ਉਤਪਤੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚੋਂ ਹੋਈ ਕਿ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚੋਂ? ਉਸ ਪੂਰਬਲੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਕੀ ਸੀ? ਵਿਸ਼ਵ ਅਕਾਰਣ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਗਟ ਮਨੋਰਥ ਸੀ? ਕੀ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਉਤੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਉਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਰਚਨਾ ਹੋ ਜਾਣੀ, ਕੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤਰਕ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ, ਜੇ ਕੋਈ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਉਸ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ? ਇਹ ਕੁਝ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਵੇਦ ਮੰਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਕੋਈ ਸਪਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ। ਕਈ ਮੰਤਰ ਤਾਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧੀ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ, "ਪੁਰਸ਼ ਨੇ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਕਰਤਾ ਨਹੀਂ? ਕੇਵਲ ਉਹੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਰਚਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਕੀ ਸੀ? ਕਿ ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ?" ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਰੱਬ ਇਕੱਲਾ ਸੀ। ਇਕੱਲ ਤੋਂ ਉਹ ਡਰ ਗਿਆ! ਇਸ ਡਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪਤੀ ਕੀਤੀ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਅੱਜ ਵੀ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਇਕੱਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਡਰ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਸਾਥ ਭਾਲਦਾ ਹੈ। ਛਾਂਦਯੋਗ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਰੱਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਕੀਤੀ।

ਜੈਨੀ, ਬੋਧੀ ਅਤੇ ਚਾਰਵਾਕ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਤਾਂ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਾਰਜ ਦੀ ਉਧੇੜ ਬੁਣ

ਵਿਚ ਪੈਂਦੇ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹੀ ਚਰਚਾ ਵਿਅਰਥ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤੀਆਂ ਨੇ ਵਿਸਥਾਰਮਈ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀਆਂ ਸਿਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਬਾਦਰਾਯਣ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ ਸੂਤਰਾਂ ਵਿਚ ਨਿਯਮਿਤ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੂਤਰਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਹੈ। ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਗੌੜਪਾਦ ਸੀ। ਗੌੜਪਾਦ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦਰਜ ਕਰ ਕੇ ਸੱਤ ਪਰਿਣਾਮ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ :[47]

(ੳ) ਪਹਿਲਾ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹਿਆ ਤੇ ਉਤਪਤੀ ਹੋ ਗਈ।

(ਅ) ਦੂਜਾ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਤਪਤੀ ਸੁਫਨ ਅਵਸਥਾ ਵਾਂਗ ਹੈ। (ਗੌੜਪਾਦ ਇਸ ਵਾਸਤੇ 'ਸਵਪਨਸਰੂਪ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਦਾ ਹੈ।)

(ੲ) ਤੀਜਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ ਕਿ ਰਚਨਾ ਜਾਦੂ ਦੇ ਤਮਾਸ਼ੇ ਵਾਂਗ ਹੈ।

(ਸ) ਕੁੱਝ ਲੋਕ ਉਤਪਤੀ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸਿਰਫ਼ 'ਇੱਛਾ' ਆਖਦੇ ਹਨ।

(ਹ) ਕੁਝ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਤਪਤੀ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

(ਕ) ਇਹ ਆਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤਪਤੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਲਈ ਹੋਈ ਹੈ।

(ਖ) ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਵੀ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਆਖਦੇ ਹਨ, ਉਤਪਤੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਰੰਗਭੂਮੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਗੌੜਪਾਦ ਤਾਂ ਕਾਰਣਵਾਦ ਦਾ ਪੁਰਜ਼ੋਰ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਉਹ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਸ਼ੰਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

(ੳ) ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਅਣਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜਿਵੇਂ ਖ਼ਰਗੋਸ਼ ਦੇ ਸਿਰ ਉਤੇ ਸਿੰਗ ਹਵਾਈ ਕਿਲ੍ਹੇ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੇ।

(ਅ) ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਜਿਵੇਂ ਖ਼ਰਗੋਸ਼ ਦੇ ਸਿੰਗ ਕਿਸੇ ਬਰਤਨ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ।

(ੲ) ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੋਂਦ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਹੋਂਦ ਪਹਿਲੋਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਫਿਰ ਉਸ ਦਾ ਕਾਰਨ 'ਹੋਂਦ', ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਲਈ ਕਾਰਨ ਦੀ ਤਾਂ ਲੋੜ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੈ ਸਕਦੀ। ਕੁਰਸੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਦੂਜੇ ਬਰਤਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

(ਸ) ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਅਸਰ ਸਦਕਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੋਣੀ ਗ਼ਲਤ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਉਹ ਉਤਪਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।

ਗੌੜਪਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਰਨਤਾਵਾਦ ਅਧੀਨ ਹੋਂਦ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਉਪਰੋਕਤ ਕੇਵਲ ਚਾਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਚਹੁੰਆਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਕਾਰਨਤਾਵਾਦ ਕੇਵਲ ਭਰਮ ਹੈ। ਮਿਥਿਆ ਹੈ।

ਗਿਆਨਵਾਨ ਪੁਰਸ਼ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰਖਦੇ।

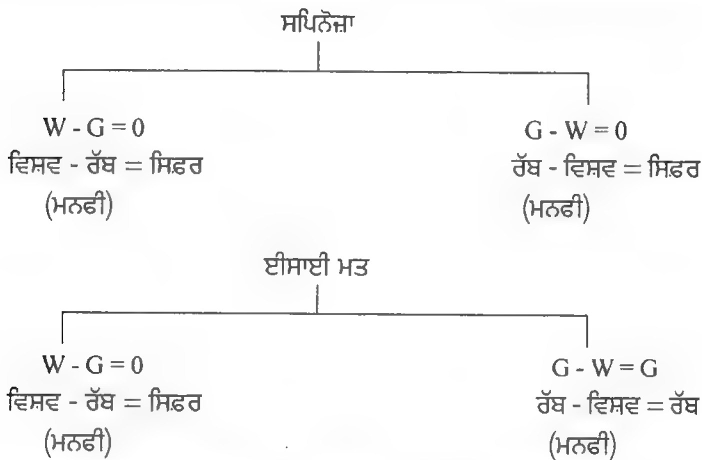
ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਵਿਚ ਰਚਨਾ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਵੇਂ ਪਿਛੋਂ ਸੂਫੀਆਂ ਨੇ ਕੀਤਾ। ਕੁਰਾਨ ਦੇ ਸੂਰਾ-40 ਉੱਤੇ ਇਹ ਵਾਕ ਦਰਜ ਹਨ, "ਉਸ ਅੱਲਾਹ ਨੇ ਇਹ ਧਰਤੀ ਤੁਹਾਰੇ ਆਰਾਮ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਸਾਜੀ। ਅਸਮਾਨ ਵੀ ਉਸੇ ਦੇ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਸ ਨੇ ਤੁਹਾਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਤੇ ਇਹ ਸੁਹਣੀ ਸੂਰਤ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਤੁਹਾਨੂੰ ਸੁਹਣੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਅੱਲਾਹ ਤੁਹਾਡਾ ਮਾਲਕ ਹੈ ਜੋ ਬੜਾ ਮੁਬਾਰਕ ਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ।" ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਵ ਰਚਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਉਦੇਸ਼ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅੱਲਾਹ ਨੇ ਸਾਡੇ ਆਰਾਮ ਕਰਨ ਲਈ ਧਰਤੀ ਬਣਾਈ। ਪਰ ਧਰਤੀ ਬਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਇਸ ਪੰਕਤੀ ਦਾ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਅਰਥ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਤਾਂ ਹੈ ਸਨ ਪਰ ਉਹ ਬੇਆਰਾਮ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਆਰਾਮੀ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਧਰਤੀ ਸਾਜੀ ਗਈ। ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖ ਕਿੱਥੇ ਸਨ? ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਉੱਤਰ ਨਹੀਂ ਲਭਦਾ।

ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਫਾਇਦੇ ਲਈ ਉਤਪਤੀ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਇਸ ਨਿਰੋਲ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਸਰਦੂਲ ਸਿੰਘ ਕਵੀਸ਼ਰ ਦਾ ਮਤ ਹੈ, "ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਰਚਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਈਸ਼ਵਰੀ ਮਨੋਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸੀ, ਮਨੁੱਖੀ ਘਾੜਤ ਵਾਲੇ ਮਨੋਰਥ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਕੇਵਲ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ ਤੇ ਹਰ ਇਕ ਵਸਤੂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਤੇ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਹੈ। ਉਹ ਤਾਂ ਸਰਬ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਖਦੇ ਸਨ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਇਕ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਉਸ ਗੂੜ੍ਹ ਈਸ਼ਵਰੀ ਰਮਜ਼ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਝਲਕ ਕਦੀ ਕਦਾਈਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।"[50] ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਸਭ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਅਜਿਹੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਕਦਾਚਿਤ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਨਹੀਂ ਸਨ।[51]

ਰਚਨਾ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਬਾਰੇ ਪਲੈਟੋ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਮੈਂ ਦਸਦਾ ਹਾਂ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਕਿਉਂ ਬਣਾਇਆ। (ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ) ਉਹ ਚੰਗਾ (ਨੇਕ) ਸੀ,......ਈਰਖਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੇ ਚਾਹਿਆ ਕਿ ਜਿੰਨਾ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਆਪਣੇ ਵਰਗੀਆਂ ਬਣਾਵਾਂ।"[52] ਜਿਵੇਂ ਪਲੈਟੋ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਨੇਕ ਸੀ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਉਤਪਤੀ ਉਸਦੀ ਨੇਕੀ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇਕੀ ਦੀ ਥਾਂ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ 'ਸੱਚ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਕੇ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਸੱਚ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਸੱਚ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੋਈ। ਸਾਰੇ ਗ੍ਰਹਿ, ਖੰਡ, ਮੰਡਲ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਸੱਚ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸਰੋਤ ਸੱਚ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਭਰਮ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਕਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਰਚਨਾ ਰੱਬੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਜੋ ਰੱਬ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਚੰਗਿਆਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ।[53]

2. ਰਚਨਾ ਦਾ ਕਾਲ

ਵਿਸ਼ਵ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਅਤੇ ਸਮਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨਾ ਉਹੋ ਜਿਹਾ ਕਠਨ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ, ਉਸ ਦੀ ਸਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚ, ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਪਵੇ । ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਹੀ ਰੱਬ ਹੈ । ਦੁਨੀਆਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਰੱਬ ਵੀ ਨਹੀਂ । ਈਸਾਈ ਮਤ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਤਾਂ ਕਾਦਰ ਲਭਿਆ ਜਾ ਹੀ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ । ਇਸ ਖ਼ਾਕੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਉਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :



ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਆਰੰਭ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰਾਕਾਰ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਸਿਫ਼ਰ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਈਸਾਈ ਮਤ ਦੀ ਉਕਤ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਜੋਗ ਹੈ । ਪਰ ਬਾਈਬਲ ਦੇ ਕਾਲਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ, ਵਿਸ਼ਵ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ । ਧਰਤੀ ਕਰੋੜਾਂ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਬਣੀ । ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਤਾਂ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਪੁਰਾਣਾ ਹੋਵੇਗਾ । ਚਾਰ ਪੰਜ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਪਹਿਲੋਂ ਦੀਆਂ ਘੁੱਗ ਵਸਦੀਆਂ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੋ ਚੁਕਿਆ ਹੈ । ਸੋ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਛੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਇਹ ਕਿ ਰਚਨਾ 4004 ਪੂ. ਈ. ਵਿਚ ਹੋਈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਕ ਈਸਾਈ ਪਾਦਰੀ ਨੇ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਸੀ ।

ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਧਰਤੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਘਟਨਾ-ਕਾਲ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਵਿਧੀਆਂ ਅਪਣਾ ਕੇ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਰਬਾਂ ਸਾਲ ਪਹਿਲੋਂ ਹੋਈ :

(1) ਪਥਰਾਇਣਾਂ (fossils) ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਭੂ-ਗਰਭ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹੋਏ ਪਸ਼ੂਆਂ ਪੰਛੀਆਂ ਦੇ ਪਿੰਜਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਏ ਹਨ ਕਿ ਲੱਖਾਂ ਵਰ੍ਹੇ ਪਹਿਲੋਂ ਇਹ ਜੀਵੰਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਨ ।

(2) ਰੇਡੀਅਮ ਅਜਿਹਾ ਤੱਤ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਵਿਕੀਰਣ (radiation) ਰਾਹੀਂ ਲਗਾਤਾਰ ਲਹਿਰਾਂ ਛੱਡਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਉਂ ਕਰਦਿਆਂ ਕਰਦਿਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋ ਕੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਸਿੱਕਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਿੱਕੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਨਿਰੀਖਣ ਰਾਹੀਂ ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਲੱਗਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰੋੜਾਂ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸਿੱਕਾ ਰੇਡੀਅਮ ਦਾ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਤੱਤ ਸੀ।

(3) ਹਰ ਰੋਜ਼ ਦਰਿਆ ਮੈਦਾਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੀ ਲੰਘ ਕੇ ਜਾਂਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲੂਣ ਘੋਲ ਕੇ ਲਈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿਚ ਸੁੱਟਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਮੁੰਦਰ ਵਿਚ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਲੂਣ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਵਧਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਾਧੇ ਦੀ ਇਸ ਦਰ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾ ਕੇ ਸਮੁੰਦਰਾਂ ਵਿਚ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਲੂਣ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਤਿੰਨ ਚਾਰ ਅਰਬ ਸਾਲ ਪਹਿਲੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ।

(4) ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਪਤਾ ਲਾ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਲ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਪੰਜ ਇੰਚ ਦੂਰ ਹਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਹੁਣ ਇਸ ਦੀ ਦੂਰੀ 2,40,000 ਮੀਲ ਹੈ। ਇਸ ਗਤੀ ਨਾਲ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਟਦਿਆਂ ਹਟਦਿਆਂ ਉਸ ਨੇ ਚਾਰ ਅਰਬ ਸਾਲ ਲਾਏ।

ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਅਤੇ ਬਾਈਬਲ ਵਿਚ ਛੇ ਦਿਨਾਂ ਅੰਦਰ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ, ਕੁਦਰਤੀ ਸੀ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਗ਼ਲਤ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ। ਯਹੂਦੀਆਂ, ਈਸਾਈਆਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਤੋਂ ਲੋਕ ਇਸ ਦਾ ਜਵਾਬ ਮੰਗਣ ਲੱਗੇ। ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਡਾ. ਕੋਹਲੀ, ਸੱਯਦ ਬਿਨ ਸਿਬਤੇ ਨਬੀ ਨਕਵੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਪਾਕਿ ਕੁਰਾਨ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਛੇ 'ਦਿਨਾਂ' ਵਿਚ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਪਰ ਉਥੇ ਨਾਲ ਇਹ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸ਼ਬਦ 'ਦਿਨ', ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਦਿਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਾਡੀਆਂ ਲੌਕਿਕ ਗਿਣਤੀਆਂ ਦੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਉਤਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਛੇ ਦਿਨਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਦਰਅਸਲ ਛੇ ਕਾਲ ਜਾਂ ਜੁੱਗ ਹਨ।"[54]

ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਚਾਰ ਜੁੱਗ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਪੂਰਣ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਇਕ ਇਕ ਜੁੱਗ ਲੱਖਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਜੁੱਗ ਵਿਚਲਾ ਇਕ ਇਕ ਸਾਲ ਸਾਡੇ ਕਈ ਕਈ ਸੰਸਾਰਕ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੁੱਗ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤਾਂ ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਪਰ ਚਾਰ ਜੁੱਗਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਥਰਵ ਵੇਦ ਵਿਚ ਹੀ ਆਇਆ ਹੈ।[55] ਸਤਿਜੁਗ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਜੁੱਗ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਉਮਰ ਵੀ ਸਭ ਤੋਂ ਲੰਮੀ ਹੈ। ਸਤਿਜੁਗ ਦੀ ਉਮਰ ਚਾਰ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਹਰ ਸਵੇਰ ਅਤੇ ਸ਼ਾਮ ਵਿਚਕਾਰ ਕਾਲਅੰਤਰ ਵੀ ਘੱਟ ਕੇ ਇਕ ਸੌ ਸਾਲ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ।[56] ਮੰਨੂ ਨੇ ਅਗੋਂ ਮਹਾਂਯੁਗ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਚਹੁੰ ਜੁੱਗਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਮੰਨੂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਹਾਂਯੁਗ ਬਾਰਾਂ ਹਜ਼ਾਰ ਦੈਵੀ ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਅਵਧੀ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਕ ਦੈਵੀ ਸਾਲ ਤਿੰਨ ਸੌ ਸੱਠ ਸੰਸਾਰੀ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[57]

ਬੋਧੀਆਂ ਨੇ 'ਕਲਪਾਂ' ਦੀ ਅਤੇ ਜੈਨੀਆਂ ਨੇ 'ਕਾਲਚੱਕਰਾਂ' ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਮਾਂ ਲੱਖਾਂ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਉਲੀਕਿਆ। ਇਥੇ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਇਹ ਪੇਸ਼ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਧਰਮ ਪੁਸਤਕਾਂ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅੰਕੜੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਲੇਖਾ ਜੋਖਾ ਵੱਖ ਵੱਖ ਨਤੀਜੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਕਿਸ਼ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੀਏ ਤੇ ਕਿਸ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ, ਤੇ ਕਿਉਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਇਸ ਭਰਮਜਾਲ ਵਿਚੋਂ ਕਢਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਗਿਣਤੀ ਮਿਣਤੀ ਨਹੀਂ ਜਚੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਿਸੇ ਕਲਿਜੁਗ ਸਤਿਜੁਗ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹ। ਕਰਦੇ। ਪੰਡਤ, ਜਿਹੜੇ ਆਖਦੇ ਹਨ ਸਮਾਜ ਦੀ ਗਿਲਾਨੀ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੋਈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਲਜੁਗ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰ ਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੋਈ ਚੰਗਾ ਜਾਂ ਬੁਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, "ਉਹੋ ਚੰਦ ਤੇ ਉਹੋ ਤਾਰੇ ਸਦਾ ਚੜ੍ਹਦੇ ਹਨ। ਉਹੋ ਸੂਰਜ ਸਦਾ ਤੋਂ ਤਪਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹੋ ਧਰਤੀ ਹੈ, ਉਹੋ ਹਵਾ ਝੂਲਦੀ ਹੈ। ਕਲਿਜੁਗ ਦਾ ਅਸਰ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਖ਼ਾਸ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਪੰਡਤ, ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਖਾਹਸ਼ਾਂ ਦੂਰ ਕਰ। ਕਲਿਜੁਗ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਇਹੋ ਸਮਝ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਉੱਤੇ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਧੱਕਾ ਵੀ ਪਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ।"[58]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਰਚਨ-ਕਾਲ ਦੀ ਬਹਿਸ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਭੋਗ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕੇਵਲ ਉਹੀ ਰਚਨਕਾਲ ਦੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਇਹ ਬਣਾਈ ਹੈ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਬਾਕੀ ਸਭ ਕਿਆਸਕਾਰੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਨਹੀਂ :

ਜਾ ਕਰਤਾ ਸਿਰਠੀ ਕਉ ਸਾਜੇ ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਸੋਈ।[59]

(ਹ) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੱਚ ਕਿ ਝੂਠ?

ਇਹ ਤੱਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੰਬੰਧੀ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਥਾਂ ਵੀ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ 'ਅਸੱਤ' ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਸੱਤ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਜਗਤ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕੂੜ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਮਿਥਿਆ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਮਾਇਆ ਜਾਲ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੱਤ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ। ਸੰਸਾਰਕ ਬੰਧਨਾਂ ਵਿਚ ਉਵੇਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਫਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਅਚਿੰਤਾ ਜਾਲ ਮਛਲੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਅਸੱਤ ਨਹੀਂ। ਵਿਸ਼ਵ ਪਲ-ਪਲ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਵਸਤ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ, ਸੰਸਾਰ ਬੱਦਲਾਂ ਦੀਆਂ ਛਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਉਡਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਨਿਕੇ ਜਿਹੇ ਭੁਲੇਖੇ ਵਾਂਗੂੰ ਦਰਸ਼ਕ ਵੀ ਮੌਤ ਦੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਉਡ-ਪੁਡ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਤਿ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੈ, ਮੋਤੀਆਂ ਦੇ ਉਸਰੇ ਮੰਦਰ ਸੁਆਹ ਹੋ ਜਾਣਗੇ, ਮਨ ਮੋਹ ਲੈਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮੁਟਿਆਰਾ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਣਗੀਆਂ, ਧਰਤੀਆਂ ਆਕਾਸ਼, ਦਿਨ ਰਾਤ, ਚੰਨ ਤਾਰੇ, ਪਉਣ ਪਾਣੀ ਸਭ ਨੂੰ ਕਾਲ ਸਮੇਟ ਲਵੇਗਾ ਤੇ ਇਸ ਰੰਗਭੂਮੀ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ, ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੀ ਕ੍ਰਿਆ ਸਤਿ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵ ਉਤਪਤੀ ਅਸੱਤ ਨਹੀਂ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਸੱਤ ਨਹੀਂ। ਰਾਜਿਆਂ ਰਾਣਿਆਂ ਨੇ ਭਰੇ ਦਰਬਾਰ ਸੁੰਨੇ ਛੱਡ ਕੇ ਤੁਰ ਜਾਣਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਹੈ। ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਅਸੱਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਹੁਕਮ ਦੁਆਰਾ ਉਤਪਤੀ

ਹੋਈ–ਹੁਕਮ ਦੁਆਰਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਵੇਗਾ। ਹੁਕਮ ਸਦੈਵ ਸਤਿ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਕਮ ਰੱਬੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ।

ਵਿਵਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਤਿੰਨ ਕਾਲਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਸਮਾਂ ਇਹਨਾਂ ਕਾਲਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਕਾਲ ਦੇ ਚਾਰ ਭਾਗ ਕੀਤੇ ਹਨ :

(1) ਆਦਿ (ਕਾਲ ਅਤੀਤ)
(2) ਜੁਗਾਦਿ (ਭੂਤ)
(3) ਹੈ ਭੀ (ਵਰਤਮਾਨ)
(4) ਹੋਸੀ ਭੀ (ਭਵਿੱਖਤ)

ਅਕਸਰ ਆਦਿ ਅਤੇ ਜੁਗਾਦਿ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਕਾਲਵੰਡ ਵਿਚ ਰੱਖ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਦਰੁਸਤ ਨਹੀਂ। 'ਆਦਿ' ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਾਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਕਾਲ ਦਾ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਗੁਰਮਤਿ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਨੁਸਾਰ 'ਅਕਾਲ' ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸੋ 'ਆਦਿ' ਅਤੇ 'ਅਕਾਲ' ਪਰਾਇਵਾਚੀ ਸ਼ਬਦ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਚਹੁੰਆਂ 'ਕਾਲਾਂ' ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਭ ਵਸਤਾਂ ਸਤਿ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜ ਤੱਤ ਅਨਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਕਰਤਾ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਰਸਾਇਣਕ ਤੱਤਾਂ (elements) ਨਾਲ ਰਲਗਡ ਨਹੀਂ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਏ ਪੰਜ ਤੱਤ ਦਰਅਸਲ ਪ੍ਰਾਕਿਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀਆਂ ਪੰਜ ਸੂਖਮ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਹਨ।[60] ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਆਧਾਰ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਆਧਾਰ ਰੱਬ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਨਾਦੀ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹਨ ਪਰ ਅਸੱਤ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਫੁੱਲ ਅਤੇ ਫੁੱਲ ਦੀ ਖੁਸ਼ਬੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਜੇ ਫੁੱਲ ਸਤਿ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਖੁਸ਼ਬੋ ਅਸੱਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ।

ਹਰਬਰਟ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਕੁਦਰਤ ਉਤਪਤੀ ਦੀ ਸ੍ਰਿੰਖਲਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਮਾਵਾਂ ਦੀ ਮਾਂ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਮਾਂ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦੇਣੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀ-ਜਨਕ ਵੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅਕਸਰ ਸਾਹਮਣੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਅੰਡਾ ਜਾਂ ਬੱਚਾ ਮਾਂ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਵੇਂ ਹੀ ਜੀਵ-ਜੰਤ, ਜਣਨੀ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਉਹ ਵੱਖਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਾਂਗ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਮਾਂ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬੱਚੇਦਾਨੀ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਅਤੇ ਜੀਵ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਜ਼ਮੀਨ ਅਤੇ ਰੁੱਖ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੜ੍ਹੋਂ ਉੱਖੜ ਜਾਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਹੋ ਜਾਣਾ।"[61] ਜਿਹੋ ਜਿਹਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਰੁੱਖ ਦਾ ਧਰਤੀ ਨਾਲ਼ ਹੈ, ਉਹੋ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਹੈ ਤੇ ਉਹੋ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਕਾਦਰ ਨਾਲ ਹੈ। ਕਾਦਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੋਈ ਕੁਦਰਤ ਨਹੀਂ; ਜਿਵੇਂ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਰੁੱਖ ਨਹੀਂ। ਕੁਦਰਤ ਲਈ ਕਾਦਰ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜੀਵਨ ਦਾਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੱਛੀ ਲਈ ਸਮੁੰਦਰ।

ਪਲੈਟੋ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਝੂਠ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਰਹੀ

ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਪਰੀਵਰਤਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰੀਏ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੀਆਂ। ਤਬਦੀਲੀ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰੀਵ ਸੁਭਾਵ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਅੱਗ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਤਪਸ਼ ਦੇਣੀ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਤੋਂ ਖਿਝ ਉਠਦਾ ਹੈ। ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਰੰਗ ਰੂਪ ਤੇ ਆਕਾਰ ਪਲੈਟੋ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਜਿਹੋ ਜਿਹੇ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਦਿਸਦੇ ਹਨ। ਗੇਂਦ ਦੇਖਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਆਖ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਇਹ ਗੋਲ ਹੈ, ਪਰ ਸੂਖਮ ਨਿਰੀਖਣ ਉਪਰੰਤ ਪਤਾ ਚੱਲੇਗਾ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਤਾਂ ਅਨੇਕ ਚਿੱਬ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਉਸਦੇ ਗੋਲ ਹੋਣ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਲੱਗਾ। ਕੁਦਰਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭਰਮ ਵਿਚ ਪਾ ਕੇ ਛਲ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਤਿ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਪਲੈਟੋ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਅਸ਼ੁੱਧ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਨੁਕਸ ਕਢਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਨੁਕਸ ਨਿਰੀਖਣਕਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਨਕਲ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਨਕਲ ਅਸਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਤਿ ਦੇ ਨੇੜੇ ਤੇੜੇ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਸਤਿ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਕਿ ਸਤਿ ਅਤੇ ਅਸੱਤ ਵਿਚ ਕੀ ਭੇਦ ਕਰੀਏ? ਕੌਲਿੰਗਵੁਡ ਆਖਦਾ ਹੈ, "ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਤਿ ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਸਣ ਦਾ ਧੋਖਾ ਨਾ ਦੇਵੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਹ ਹੋਵੇ ਨਾਂਹ।......ਪ੍ਰਤੱਖ ਸੰਸਾਰ ਸੰਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਹਰ ਪਖੋਂ ਸਤਿ ਹੈ। ਪਾਇਥਾਗੋਰਸ ਜਾਂ ਪਲੈਟੋ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਨਿਰਮੂਲ ਹੈ ਕਿ ਗੋਲਾਈ ਜਾਂ ਨੇਕੀ ਸਾਡੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹਨ। ਨਿਰੀਖਣ ਕਰ ਰਹੇ ਮਨ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੁਤੰਤਰ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਧਰਤੀ, ਤਾਰੇ ਤੇ ਦੂਜੀਆਂ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।"[62]

ਵਸਤਾਂ ਤਬਦੀਲ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਤਬਦੀਲ ਹੋਈਆਂ ਵੀ ਅਸੱਤ ਨਹੀਂ। ਪੁਲਾੜ ਵਿਚਲਾ ਹਰ ਕਣ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੂਰਜੀ ਪਰਵਾਰਾਂ ਤਕ ਹਰ ਵਸਤ ਆਪਣੇ ਸੱਚੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਹੀਂ ਹਟ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਸਖ਼ਤ ਜ਼ਾਬਤੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਵਿਨਾਸ਼ਤਾ।

ਪੁਰਾਣੇ ਯੂਨਾਨੀ ਵਿਚਾਰਵਾਨਾਂ ਦਾ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਅਸੱਤ ਕਹਿਣ ਦਾ ਕੀ ਕਾਰਨ ਸੀ, ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਖਦੇ ਹਾਂ ਲੋਹੇ ਦਾ ਟੁਕੜਾ ਗਰਮ ਹੈ, ਦਰਅਸਲ ਉਸ ਵਿਚ ਗਰਮ ਹੋਣ ਦੀ ਅਜੇ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਗਰਮ ਵਸਤਾਂ ਵੀ ਹਨ। ਸੋ ਜਿਸ ਲੋਹੇ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਗਰਮ ਕਿਹਾ ਸੀ ਉਸ ਵਿਚ ਅਜੇ ਵੀ ਠੰਢਕ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਅੰਸ਼ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ। ਇਸੇ ਗੱਲ ਤੋਂ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਅਸੱਤ ਕਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਲਿਆ ਹੈ, ਸਿਵਾਇ ਸੰਵੇਦਨਾਤਮਕ ਭਰਾਂਤੀ ਦੇ, ਯੂਨਾਨੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਧਾਰਨਾਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਵੀ ਭਰਪੂਰ ਖੰਡਨ ਹੋ ਚੁਕਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਿਵਾਇ ਮਨ ਦੇ ਖਿਆਲਾਂ ਤੋਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਹੋਰ ਕੋਈ ਹਕੀਕਤ ਨਹੀਂ। ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਲੀਆਂ ਸਭ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ "ਸਮੇਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਤਬਦੀਲੀ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।"[63] ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਅਨੰਤ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਤੁਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪਲੈਟੋ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਛਾਵੇਂ ਕਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਸਭ ਦਿਸਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਅਸੱਤ ਹਨ।

ਅਠਾਹਰਵੀਂ ਉੱਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਯੂਰਪੀਅਨ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵੱਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਕਿ ਪਦਾਰਥ ਸਤਿ ਹੈ। ਪਰ ਇਥੇ ਸਿਰਫ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਬਦਲਿਆ ਗਿਆ–ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਉਹੀ ਗੁਣ ਰਹੇ ਜਿਹੜੇ ਪਹਿਲਾਂ ਰੱਬੀ ਗੁਣ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਸਨ, ਜਿਵੇਂ–ਪਦਾਰਥ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਪਦਾਰਥ ਨਿੱਤ ਹੈ, ਪਦਾਰਥ ਅਸੀਮ ਹੈ, ਪਦਾਰਥ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਜਨਮਦਾਤਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਗੁਣ ਰੱਬ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਸਨ। ਜਰਮਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹਾਲਬਸ਼ (1729-1789 ਈ.) ਨੇ ਤਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਅਗੇ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾਵਾਂ ਦੇ ਭਜਨ ਵੀ ਰਚੇ। ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਪੂਜਾ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ 'ਪਦਾਰਥ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਥਾਂ 'ਰੱਬ' ਲਿਖ ਦਿਉ ਤਾਂ ਸ਼ੱਕ ਤਕ ਨਹੀਂ ਪੈ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਈਸਾਈ ਧਾਰਮਿਕ ਭਜਨ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਕੌਲਿੰਗਵੁਡ ਅਨੁਸਾਰ ਪਦਾਰਥਵਾਦ 'ਅਭਿਲਾਖਾ' ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; 'ਪ੍ਰਾਪਤੀ' ਨਹੀਂ।[64] ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕੇਵਲ ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਹੈ। ਦੇਕਾਰਤ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਦ੍ਰਵ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਹੋਵੇ। ਅਜਿਹਾ ਦ੍ਰਵ ਕੇਵਲ ਇਕੋ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ ਪਰਮਾਤਮਾ।[65]

ਬਰਕਲੇ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਾਦਾ ਨਹੀਂ, ਮਨ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਮਨ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਹੜੇ ਮਨ ਦੀ ਉਪਜ? ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ? ਇਹ ਗੱਲ ਤਾਂ ਬਰਕਲੇ ਅਤੇ ਕਾਂਟ ਖ਼ੁਦ ਮੰਨਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਰਚਣਹਾਰਾ ਹੈ। ਜੇ ਕਾਪਰਨਿਕਸ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਸੂਰਜ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਉਸ ਦੇ ਇਉਂ ਆਖਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਕੁੱਝ ਹੋਰ ਸੀ? ਨਿਊਟਨ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਧਰਤੀ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿਚਦੀ ਹੈ। ਨਿਊਟਨ ਨੇ ਕੇਵਲ ਧਰਤੀ ਦੇ ਇਸ ਗੁਣ ਦਾ ਪਤਾ ਲਾਇਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਕਿਹੜਾ ਮਨ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਮੂਲ ਹੋਇਆ? ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਬਰਕਲੇ ਅਸੀਮ ਦੈਵੀ ਮਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਆਪ ਹੈ।[66]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰੇ ਦੀ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਰਚਨਾ ਪੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਵੱਧ ਘੱਟ ਨਹੀਂ। ਵਿਸ਼ਵ ਨੁਕਸ-ਰਹਿਤ ਹੈ। ਸਤਿ ਹੈ। ਕਰਤੇ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਿਤੇ ਉਕਾਈ ਊਣਤਾਈ ਇਸ ਖੇਡ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰਦੀ।[67] ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਜੇ ਨਿੱਤ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਇਸ ਦਾ ਰਚਣਹਾਰ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਕਣ-ਕਣ ਵਿਚ ਰਮਿਆ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਜੇ ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਮੁਨਕਿਰ ਹੋ ਜਾਈਏ ਤਾਂ ਜਗ ਰਚਨਾ ਝੂਠ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਤੋਂ ਵਿਰਵੇ ਜਗਤ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਪਰਾਪੂਰਬਲਾ, ਅਵਿਅਕਤ ਅਤੇ ਹੋਂਦਪਰਕ ਪੁਰਖੀ ਸਰੂਪ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹੈ : "ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੀ ਗੁਪਤ ਅਵਸਥਾ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ, ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਗਟ ਦਸ਼ਾ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਸੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ, ਸੱਚ ਹੁਣ ਹੈ। ਸਚ ਇਕ ਹੈ, ਪਰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਸੱਚ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ। 'ਸੱਚ' ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਮੁੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਏਕ-ਅਨੇਕ ਹੈ। ਅਜੋਕਾ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ 'ਸੱਚ' ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਵਿਗਿਆਨਕ

ਪੜਤਾਲ ਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਤੀਕ ਸੀਮਿਤ ਰੱਖਣ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹੈ। ਸਚਾਈ ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਰਕ-ਵਾਕਾਂ ਵਿਚ ਹੈ, ਜੋ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਸਚਾਈ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਵੀ ਅਰਥ ਹੈ। ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਕੁੱਲ ਰਹੱਸ ਅਤੇ ਗੁਹਜ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਤੇ ਗਿਆਨ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਚਾਈ ਹਨ। 'ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ' ਜਾਂ 'ਵਿਸ਼ਵ-ਚੇਤਨਾ' ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਰਮ ਸਚਾਈ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਨਾਮ 'ਸੱਚ' ਹੈ।"[68]

ਪੈਰ-ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, *'ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ'*, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1969, ਪੰਨਾ 68.
2. *Encyclopaedia of Philosophy*, Vol. V, p. 199.
3. "The fact that Guru Nanak's thought is not set out systematically does not mean that it is necessarily inconsistent. On the contrary one of the great merits of his thought is its very consistency." W.H. McLeod, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Oxford, 1968, p. 149.
4. ਗਉੜੀ ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 222.
5. Wazir Singh, *Philosophy of Sikh Religion*, Delhi, 1981, p. 37.
6. ਛਾਂਦੋਗਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ, *ਉਦਾਲਕਾ ਸ਼ਵੇਤਕੇਤੂ ਸੰਬਾਦ*।
7. ਆਸਾ ਮ. 1, 1.2, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 9.
8. ਆਸਾ ਮ. 1, 3.3, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 9.
9. *–ਉਹੀ–*, 4.3, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 9.
10. ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ ਮ. 1, 3.3, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 13.
11. ਵਾਰ ਮਾਝ ਮ. 1, ਪਉੜੀ 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 138.
12. *–ਉਹੀ–* ਪਉੜੀ 2, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 138.
13. ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ, ਮ. 1, 1.1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1020.
14. *–ਉਹੀ–* 5.1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1020.
15. *–ਉਹੀ–* 8.2, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1021.
16. *–ਉਹੀ–* 1, 14.5, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1025.
17. *–ਉਹੀ– 13.6*, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1026.
18. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ *'ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ'*, ਲੁਧਿਆਣਾ 1969, ਪੰਨਾ 76.
19. "Thought finds here no rest for the sole of its foot. There is nothing to know, because there is nothing definite." R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, p. 66.
20. "The process of the world has neither beginning nor end, though it is limited in space which, itself, however is infinite." Nathamal Tatia, *2500th Anniversary of the Bhagwan Mahavir*, Patiala, p. 15.
21. *–ਉਹੀ–*, ਪੰਨਾ 14.
22. ਜੋਸ਼ੀ, ਐਲ. ਐਮ. (ਡਾ), *'ਧੱਮਪਦ'*, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਨਾ 27.
23. A.S. Pringle Pattison, *The Idea of God* (chapter : 'The Idea of Creation').

24. "The universe has no seasons, but all at once bears its leaves, fruit and blossom." A.C. Bradley, *Appearance and Reality,* p. 500.
25. *Timaeus,* 38.
26. A. S. Pringle Pattison. *The Idea of God,* p. 255.
27. ਜਪੁ, 21, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 4
28. ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 19.
29. Wazir Singh. *Philosophy of Sikh Religion,* Delhi 1981 (Chapter 'The Sikh Cosmology').
30. ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਗੁਪਤਾ, '*ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ*', ਪੰਨਾ 130-31.
31. Chanderdhar Sharma. *A Critical Survery of Indian Philosophy,* p. 86.
32. ਗੋਬਿੰਦ ਤ੍ਰਿਗੁਣਾਯਤ, '*ਕਬੀਰ ਕੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ*' (ਹਿੰਦੀ), ਪੰਨਾ 395.
33. ਰਾਮਜੀ ਲਾਲ, '*ਕਬੀਰ ਦਰਸ਼ਨ*' (ਹਿੰਦੀ), ਪੰਨਾ 138.
34. ਗੋਬਿੰਦ ਤ੍ਰਿਗੁਣਾਯਤ, '*ਕਬੀਰ ਕੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ*' (ਹਿੰਦੀ), ਪੰਨਾ 396.
35. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, '*ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਕ੍ਰਿਤਿਤਵ ਔਰ ਚਿੰਤਨ*' (ਹਿੰਦੀ), ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਨਾ 295-96.
36. ਸੁੰਨ ਨਿਰੰਤਰ ਦੀਜੈ ਬੰਧੁ ।
    ਉਡੈ ਨ ਹੰਸਾ ਪੜੈ ਨ ਕੰਧੁ ।
    ਸਹਜ ਗੁਫਾ ਘਰੁ ਜਾਣੈ ਸਾਚਾ ।
    ਨਾਨਕ ਸਾਚੇ ਭਾਵੈ ਸਾਚਾ । ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ ਮ. 1, ਸਿੱਧ ਗੋਸਟਿ, 16, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 939
37. ਆਦਿ ਕਉ ਕਵਨ ਬੀਚਾਰ ਕਥੀਅਲੇ, ਸੁੰਨ ਕਹਾ ਘਰ ਵਾਸੋ । *-ਉਹੀ- 21*, ਪੰਨਾ 940.
38. ਆਦਿ ਕਉ ਬਿਸਮਾਦੁ ਬੀਚਾਰੁ ਕਥੀਅਲੇ, ਸੁੰਨ ਨਿਰੰਤਰਿ ਵਾਸੁ ਲੀਆ *-ਉਹੀ-*
39. ਸੁੰਨੋ ਸੁੰਨ ਕਹੈ ਸਭ ਕੋਈ । ਅਨਹਤ ਸੁੰਨੁ ਕਹਾ ਤੇ ਹੋਈ । *-ਉਹੀ-* 52, ਪੰਨਾ 943.
40. ਨਉ ਸਰ ਸੁਭਰ ਦਸਵੈ ਪੂਰੇ । ਤਹ ਅਨਹਤ ਸੁੰਨ ਵਜਾਵਹਿ ਤੂਰੇ । *-ਉਹੀ-* 53, ਪੰਨਾ 943.
41 ਪਵਨ ਕਾ ਵਾਸਾ ਸੁੰਨ ਨਿਵਾਸਾ ਅਕਲ ਕਲਾ ਧਰ ਸੋਈ । *-ਉਹੀ- 59*, ਪੰਨਾ 944.
42. ਅੰਤਰਿ ਸੁੰਨੰ ਬਾਹਰਿ ਸੁੰਨੰ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਸੁੰਨਮ ਸੁੰਨੰ ।
    ਚਉਥੈ ਸੁੰਨੈ ਜੋ ਨਰੁ ਜਾਣੈ ਤਾ ਕਉ ਪਾਪੁ ਨ ਪੁੰਨੰ ।
    ਘਟਿ ਘਟਿ ਸੁੰਨ ਕਾ ਜਾਣੈ ਭੇਉ ।
    ਆਦਿ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰੰਜਨ ਦੇਉ । *-ਉਹੀ-* 51, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 943.
43. ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਲਈ ਦੇਖੋ '*ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ*' ਮ. 1, 15, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1035.
44. Quoted by Pringle Pattison, *The Idea of God,* p. 261.
45. ਦੇਖੋ, ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, '*ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ*' 11/1969, ਪੰਨਾ 196.
46. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ, *ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਤ੍ਰਿਕਾ*, 12/78, ਪੰਨਾ 43.
47. ਰਾਗ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ, ਮ. 1, 7.1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1026.
48. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, '*ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ*', ਲੁਧਿਆਣਾ, 1969, ਪੰਨਾ 70.
49. R. R. Pandey. *Man and the Universe,* p. 126.
50. ਸਰਦੂਲ ਸਿੰਘ ਕਵੀਸ਼ਰ, '*ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ*', ਪੰਨਾ 118.
51. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, '*ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ*', 11-12/1969, ਪੰਨਾ 153.

52. "Let me tell, then, why the Creator created and made the Universe. He was good......and being free from jealousy, he desired that all things should be as like Himself as possible." Plato, *Timaeus*, 38.
53. *ਕਿਆ ਭਰਮੁ ਕਿਆ ਮਾਇਆ ਕਹੀਐ, ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਸੋਈ ਭਲਾ।*
    –ਰਾਗ ਆਸਾ ਮ. 1, ਪਟੀ 20, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 433.
54. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, '*ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨਿਰਣਯ*', ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿਮ੍ਰਤੀ ਵਖਿਆਨ, (ਪੰ. ਯੂ., ਪਟਿਆਲਾ) 1980, ਪੰਨਾ 4.
55. *ਅਥਰਵਵੇਦ* 8.2.26.
56. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. II, p. 202.
57. ਮਨੂੰ *ਸਿਮ੍ਰਤੀ*, 1.69.
58. ਰਾਮਕਲੀ ਮ. 1, ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ 1.1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 902.
59. ਜਪੁ 21, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 4.
60. ਸਰਦੂਲ ਸਿੰਘ ਕਵੀਸ਼ਰ, '*ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ*', ਪੰਨਾ 150.
61. Herbert W. Schneider, *Naturalism and the Human Spirit*, p. 124.
62. R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, p. 56.
63. "The conciousness of time is inseparable from that of change." *Dictionary of the History of Ideas*, Vol. IV, p. 389.
64. "Scientifically speaking, on the other hand, materialism was from first to last an aspiration rather than an achievement." R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, p. 105.
65. "Because substance means that which exists of itself, or in its own right, there was strictly speaking only one substance, namely God." Decartes, *ibid.*, p. 105.
66. "Berkeley asserted quite definitely that the creator of the physical world was not any human or finite mind but an infinite or divine mind, God conceived as absolute subject or thinker." *ibid.*, p. 115.
67. ਪੂਰੇ ਕਾ ਕੀਆ ਸਭ ਕਿਛੁ ਪੂਰਾ ਘਟਿ ਵਧਿ ਕਿਛੁ ਨਾਹੀਂ।
    ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਐਸਾ ਜਾਣੈ ਪੂਰੇ ਮਾਂਹਿ ਸਮਾਂਹੀ।
    –ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ, ਮ. 1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 1412.
68. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, '*ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਤੇ ਸਿੱਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ*', ਪਟਿਆਲਾ, 1980, ਪੰਨਾ 27.

ਅਧਿਆਇ ਪੰਜਵਾਂ

ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ

(ੳ) ਕੁਦਰਤ, ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕਾਦਰ ਵਿਚਕਾਰ ਮਾਧਿਅਮ

ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਤਿੰਨ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :[1]

1. ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ
2. ਬੌਧਿਕਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ
3. ਅਨੁਭਵ (ਅੰਤਰਬੋਧ) ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼

ਉਕਤ ਤਿੰਨਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਤਿੰਨ ਪੜਾ ਨਹੀਂ ਆਖ ਸਕਦੇ। ਪੜਾ (stage) ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲਈ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਪਹਿਲੀ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਤੀਜੀ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਇਸ ਵਿਚ ਇਹ ਗਲਤੀ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਕਿਸੇ ਕ੍ਰਮਵਿਕਾਸ (ਜਿਹਾ ਕਿ ਡਾਰਵਿਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ) ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਬੌਧਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਿਆ ਹੋਵੇ। ਮੂਸਾ ਨੂੰ ਪਸ਼ੂ ਚਾਰਦਿਆਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪੈਗੰਬਰੀ ਅਨੁਭਵ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਕੋਈ ਤਪ-ਸਾਧਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸੀ।

ਜਨਮ ਲੈਣ ਉਪਰੰਤ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਗਰਮੀ, ਸਰਦੀ, ਭੁੱਖ, ਤਰੇਹ ਸਤਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਮਾਂ ਬਤੀਤ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਉਪਯੋਗਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਰੰਗਾਂ ਅਤੇ ਸੁਗੰਧੀਆਂ ਦੀ ਮਿਠਾਸ ਦਾ ਬੋਧ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ।

ਇੰਦ੍ਰਿਆਵੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕਤਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ ਸਿਧਾਂਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਖਾਨਿਆਂ ਵਿਚ ਬੰਦ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ। ਬੌਧਿਕ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੁਖ ਜਾਂ ਖੁਸ਼ੀ ਸਿਰਫ਼ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਮ ਕਰਕੇ ਭਾਵੇਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕਲਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਉਸ ਨੂੰ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਹੋਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਬੌਧਿਕ ਚਿੰਤਨ ਰਾਹੀਂ ਪਰਮ ਸਤ ਤਕ ਅਪੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਬੌਧਿਕ ਦਵੰਦ ਦੇ ਰਹਿਮ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਅਉਧ ਬਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਅੰਤਰਬੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੋਣ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹਸਤੀ ਵਿਚਲੀਆਂ ਦੀਵਾਰਾਂ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਦਿਸਦੀ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੋਣ ਨਾਲ

ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਮੁਥਾਜਗੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਡਾ. ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ ਚਿੱਤ ਨੂੰ ਸਤ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਮ ਹਸਤੀ ਦਾ ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਜਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।[2]

ਕੁਦਰਤ ਅਥਾਹ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿਰਾ ਕਿਨਾਰਾ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਤੇ ਤਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਅੰਦਾਜੇ ਲਾਏ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਹੈ। ਪਰ ਕੋਈ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਮੰਨਣ ਯੋਗ ਨਹੀਂ। ਬਹੁਤਿਆਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਹ ਗੱਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਤਾਰਿਆਂ ਸਿਆਰਿਆਂ ਦੇ ਜਗਤ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਵੱਸ਼ ਸਕ੍ਰਿਅ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਗਤੀਆਂ-ਵਿਧੀਆਂ ਉੱਤੇ ਪੂਰਾ ਕੰਟਰੋਲ ਹੈ ਤੇ ਸਕਿੰਟਾਂ ਤਕ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਇਕ ਸਰਬ ਸਾਂਝਾ ਅਸੂਲ ਹੈ ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਗ੍ਰਹਿ ਉਪਗ੍ਰਹਿ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਪਥਾਂ ਉਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਪਰਿਕਰਮਾਂ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਦੇ ਖੰਡਾਂ ਮੰਡਲਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਛੱਡ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਇਸ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਵਰਤ ਰਹੇ ਰਾਗ ਰੰਗ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਵਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਕੋਈ ਛੋਟੀ ਸੁਗਾਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਫਲਾਂ ਵਿਚ ਰਸ, ਫੁੱਲਾਂ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਅਤੇ ਖੁਸ਼ਬੂਆਂ, ਇਨਸਾਨ ਦੇ ਮਾਣਨ ਲਈ ਹਨ। ਰੰਗ-ਬਰੰਗੇ ਚਹਿਕਦੇ ਪੰਛੀਆਂ ਅਤੇ ਘਣੇ ਰੁੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਕਾਦਰ ਦੇ ਪੈੜ-ਚਿੱਤਰ ਪਛਾਣ ਪਛਾਣ ਕੇ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਕਿਸੇ ਗੁੱਝੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਕੁਦਰਤ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਰੱਬ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੋੜ ਰਹੀ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂ ਸੂਖਮ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੂਰਜ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਮਰੂਪਤਾ ਹੈ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਆਦਮੀ ਦੀ ਆਤਮਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ। "ਜਦੋਂ ਕੂੜ ਦੀ ਪਾਲ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਅਵਿਦਿਆ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਵਿਸ਼ਵ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਵਿਸ਼ਵ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਪੂਰਨ ਗਿਆਨ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਉਦੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਕਾਰ ਨਵਾਂ ਸੰਤੁਲਨ ਕਾਇਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਵਿਅਕਤੀ 'ਬ੍ਰਹਮਗਿਆਨੀ' ਦੀ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[3]

ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਕਾਦਰ ਵਿਚਕਾਰ ਪੁਲ ਆਖਿਆ ਹੈ :

> ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਇਕ ਅਧੂਰਾ ਅੰਸ਼ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮਰਮ ਤੇ ਰਹੱਸ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੀਵੀਂ ਤੇ ਉੱਚੀ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸਾਖੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਟਕਰਾਂਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਭੇਦ ਭਰਿਆ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਤਾਹੀਓਂ ਹੱਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਝ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਮਨੁੱਖ ਦਰਅਸਲ ਸੰਸਾਰ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਇਕ ਪੁਲ ਵਾਂਗ ਸਾਂਝ ਪਾਣ ਵਾਲੀ ਕੜੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਸੰਸਾਰ ਤਕ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਮਨੁੱਖ ਰਾਹੀਂ ਪਹੁੰਚਾਂਦਾ ਹੈ।[4]

ਯਤਨ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲੋਂ ਸੰਪਰਕ ਨਹੀਂ ਤੋੜ ਸਕਦਾ। ਨਾ ਹੀ ਕੁਦਰਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਰੁੱਖ ਦੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੱਤੇ ਜਾਂ ਟਹਿਣੀ ਨੂੰ ਖ਼ੁਰਾਕ ਦਏ ਜਾਂ ਨਾ ਦਏ। ਅਸੀਂ ਖ਼ੁਦ ਇਉਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਕਿਸੇ ਉਂਗਲ ਉੱਤੇ ਖ਼ਫ਼ਾ ਹੋ ਜਾਈਏ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਲਹੂ ਜਾਣੋਂ ਰੋਕ ਲਈਏ। ਕਿਸੇ ਇਕ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਕਸ਼ਟ ਦੇਣਾ ਸਾਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਸ਼ਟਮਈ ਬਣਾ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਮੂਹਕ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੁਖ ਦੁਖ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ, ਇਕ ਇਕ ਅੰਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ।

ਗੀਤਾ ਦਾ ਕਰਮਯੋਗ ਇਸ ਪਖੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਯੋਗ ਹੈ। ਕਰਮਯੋਗ ਅਨੁਸਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਰਿਆਹੀਣ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਜਦੋਂ ਅਰਜਨ ਯੁੱਧ-ਭੂਮੀ ਛੱਡ ਕੇ ਸੰਨਿਆਸ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸ੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜੀ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਪੁੱਜ ਜਾਣਾ ਸੰਨਿਆਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਥੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਤਿਆਗ ਸਕਦਾ। ਪਾਤੰਜਲੀ ਦੇ ਯੋਗ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲੋਂ ਗੀਤਾ ਦਾ ਕਰਮਯੋਗ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਕਿ ਗੀਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਕਰਮ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਚਿਤਵਿਰਤੀ ਦਾ ਨਿਰੋਧ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲੋਂ ਤਾਂ ਤੋੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਰੱਬ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜ ਸਕਦਾ। ਕਰਮਯੋਗ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਉਸ ਦੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹੀ ਰਾਹ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਕਰਤੱਵਾਂ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਇਸ ਕਾਬਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮਿਲ ਸਕੇ। ਗੀਤਾ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ : "ਜੁੱਗਾਂ ਜੁਗਾਂਤਰਾਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਰਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।"[5]

ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕੁਦਰਤ ਉਹ ਕਰਮਭੂਮੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਉਸਨੇ ਕਾਇਰਾਂ ਕਮਜ਼ੋਰਾਂ ਵਾਂਗ ਪਲਾਇਨ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ, ਸਗੋਂ ਜੋਧਿਆਂ ਸੂਰਬੀਰਾਂ ਵਾਂਗ ਲੜਨਾ ਹੈ ਤੇ ਵੀਰਗਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਹਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਥੇ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਕੋਈ ਟੱਕਰ ਹੈ? ਕੁਦਰਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਣਨੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨਾਲ ਟਾਕਰਾ ਕਰ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹਰਾ ਕੇ ਕਦੀ ਖੁਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਉਦੋਂ ਜਦੋਂ ਕੁਦਰਤ ਬੇਮਿਸਾਲ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਮਾਲਕ ਹੋਵੇ। ਟਕਰਾਉ ਬਰਾਬਰ ਦੀਆਂ ਜਾਂ ਲਗਭਗ ਬਰਾਬਰ ਦੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਦਾ ਹੋਇਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਰਾ ਦੇਣ ਵਿਚ ਕਦੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਰੱਬ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਜੋ ਸੁਵਿਧਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਕਰ ਕੇ ਤਾਂ ਇਹ ਕਥਨ ਸੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਅਚਾਨਕ ਵਾਪਰੀ ਘਟਨਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਜਨਮਿਆਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਉਹ ਖਾਸ ਥਾਂ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਰੱਬ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਭੇਜਣ ਲਈ ਆਪ ਚੁਣੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੇ ਕਾਦਰ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾਇਆ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਕਦੀ ਵੀ ਰੋਗਣ ਜਾਂ ਸੋਗਣ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਕੁਦਰਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਿੱਤਰ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਸੁਖਾਂ ਦੀ ਭਾਈਵਾਲ ਹੈ। ਬੱਚੇ ਨੇ ਅੱਗ ਵਿਚ ਹੱਥ ਸਾੜ ਲਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਸੂਰ ਬੱਚੇ ਦਾ ਹੈ, ਅੱਗ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਅੱਗ ਨੇ ਕੇਵਲ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਨਿਭਾਇਆ ਹੈ। ਇਨਸਾਫ਼ ਕਰਨਾ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਖਰਿਆਂ ਖੋਟਿਆਂ ਦੀ

ਪਛਾਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੱਪਣੀ ਵਾਂਗ ਅੰਡੇ ਦੇ ਕੇ ਬੱਚਿਆਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਚਲੇ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਚੰਗੇ ਮਾਲੀ ਵਾਂਗ ਉਹ ਕਾਂਟ-ਛਾਂਟ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਘਾਲਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਖਸ, ਉੱਜਲ ਮੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਹਵਾ, ਪਾਣੀ, ਅੱਗ ਤੇ ਅਨਾਜ ਆਦਿਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨਾਲ ਕੁਦਰਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰੰਗਾਂ, ਰੁੱਤਾਂ ਤੇ ਰਾਗਾਂ ਦੀਆਂ ਸੁਗਾਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੌਂਦਰਯ ਭੁਖ ਤ੍ਰਿਪਤਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਦੀ ਹਵਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਦੀ ਬੱਦਲਾਂ ਰਾਹੀਂ, ਕਦੀ ਝਰਨਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਤੇ ਕਦੀ ਚੰਨ ਤਾਰਿਆਂ ਜੜੀਆਂ ਰਾਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਕਾਦਰ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨਿੱਤ ਮਨੁੱਖ ਤਕ ਪੁਚਾਉਂਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਭੈਭੀਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤੂਫ਼ਾਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸੈਂਕੜੇ ਵਰ੍ਹੇ ਬੁੱਢ ਪੁਰਾਣੇ ਰੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਜੜੋਂ ਪੁੱਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਨਿੱਕੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਸੂਖਮ ਕਲੀਆਂ ਖਿੜਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਪੰਛੀਆਂ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਦਾ ਮਧੁਰ ਅਲਾਪ ਕਦੀ ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਜੇਠ ਹਾੜ੍ਹ ਦੇ ਗ਼ਰਦ-ਗੁਬਾਰ ਨੂੰ ਸੌਣ ਮਹੀਨੇ ਦੀਆਂ ਕਾਲੀਆਂ ਘਟਾਵਾਂ ਪਲ ਵਿਚ ਧੋ ਕੇ ਸਭ ਕੁਝ ਨਿਰਮਲ ਕਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਾਖਿਆਤ ਹੋ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਲੱਛਣ ਹਨ ਤੇ ਜਿਵੇਂ ਅੱਖਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਗੋਚਰ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਤੱਕਦੇ ਹਾਂ ਉਵੇਂ ਹੀ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਕਾਦਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਕਾਦਰ ਨੂੰ ਤੱਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ, ਕਾਦਰ ਤੋਂ ਭਿੰਨ, ਉਸ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਕਾਦਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਕੇਵਲ 'ਇੱਕ' ਦੀ ਹੋਂਦ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਦਵੈਤ ਨਹੀਂ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਵੀ ਇਕੋ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਦੋ ਨਾਮ ਹਨ।

(ਅ) ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ

ਜੀਵਾਤਮਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਚਿੱਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਨ ਅਤੇ ਮਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਰੀਰ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਪਰਸਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਵੀ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ, ਮਨ, ਚਿੱਤ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਅਤੇ ਪੁਰਾਤਨ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਬਰੀਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਂ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਮਨ ਦਾ ਉਹੀ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਬੰਧ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਦਾ ਉਸ ਦੇ ਭਾਵ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਚ ਭਾਵ ਤੱਤ, ਰੂਪ ਉਤੇ ਅਤੇ ਰੂਪ ਤੱਤ, ਭਾਵ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਮਨ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ। ਰੂਪ ਅਤੇ ਭਾਵ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਉਹ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਗਈ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਹੈ ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਉਹ ਦਿਸ਼ਾ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਦਾ ਉਹ ਸਰੂਪ ਬਣ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦ੍ਰਸ਼ਟਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਲਾਂਭੇ ਰੱਖ ਕੇ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਦੂਸਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਉਹ ਨੁਹਾਰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਦਾ ਸਰੂਪ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੱਖਣਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਨੁਭਵ ਰਾਹੀਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਤੱਤ-ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਨੂੰ ਸਹਿਜ-ਗਿਆਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸਤਿ ਤਕ ਅਪੜਨ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਾ

ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੀ ਸਹਜਬੋਧ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸ਼ੁਧ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦਾ, ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਦੋਹਾਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਯੂਰਪੀਅਨ ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਜੜ੍ਹ ਰੂਪ ਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਤੱਤ ਅਤੇ ਚੇਤਨ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪਰਮ ਸਤਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਜੜ੍ਹ ਅਤੇ ਚੇਤਨ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਤੱਤਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਰ ਵੀ ਸਤਿ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਦੇ ਸਰੂਪ ਉੱਤੇ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਮੀਮਾਂਸਕਾਂ ਨੇ ਅਗਲੇ ਪਰਮ ਸਤਿ ਦੀ ਹੋਂਦ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮਾਤ ਲੋਕ ਨੂੰ ਮਿਥਿਆ ਅਤੇ ਅਸੱਤ ਆਖਿਆ ਹੈ ਤੇ ਪਰਲੋਕ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਰੁਚਿਤ ਰਹੇ ਹਨ, ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕ ਪਰਲੋਕ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਇਸੇ ਲੋਕ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵੱਲ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰ ਕੇ ਇਸੇ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ।

ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਥਾਨ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਬੋਧੀ ਤੱਤਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਯਥਾਰਥਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਪਣਾਇਆ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਖਿਣ-ਭੰਗਰਤਾ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਰਿਹਾ। ਪਿਛਲੇਰਾ ਬੋਧੀ ਚਿੰਤਨ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਤੋਂ ਵਿਗਿਆਨਵਾਦ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਨਾਗਾਰਜੁਨ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸ਼ੂਨਵਾਦ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿਖਰ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਮਧਯੁਗੀਨ ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿਆਇ ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੇ ਅਨੇਕਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਦੀ ਭੌਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਰਮਸਤਿ ਮੰਨਿਆ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਬਾਕੀ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਾਂਗ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਦ੍ਰਵ ਕਿਹਾ ਅਤੇ ਆਤਮ ਤੱਤ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਕੁਝ ਮਿਲਦੀ ਜੁਲਦੀ ਹੈ। ਸਾਂਖ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਅਹਿਲ ਅਤੇ ਕਰਮਹੀਣ 'ਪੁਰਸ਼' ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਪੈਣ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਰ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਮਾਇਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਈ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਲ ਪਰਛਾਵਾਂ ਆਪੇ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਛਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਭੁਲੇਖਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਟੱਕਰਾਂ ਮਾਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਪਰਮਸਤਿ ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਕੁਰਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਆਦਮੀ ਦਾ ਸਰੀਰ ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਬਣਾ ਲਿਆ ਗਿਆ ਪਰ ਜਦੋਂ ਜਿਸਮ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋ ਗਿਆ ਤਾਂ ਰੱਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰੂਹ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਉਸ ਅੰਦਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਜਿਸਮਾਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਆਦਮੀ ਇਸ ਜਗਤ ਦੇ ਪਦਾਰਥਾਂ, ਖੁਸ਼ੀਆਂ, ਗ਼ਮੀਆਂ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਰੂਹਾਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਰੱਬੀ ਸੁਭਾਵ ਉਸ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਸੂਫ਼ੀ ਰਵਾਇਤ ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਬ ਨੇ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਚਾਲ੍ਹੀ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਕੀਤਾ ਪਰ ਰੱਬ ਦਾ ਇਕ ਦਿਨ ਸਾਡੇ ਇੱਕ ਲੱਖ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਦਮੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਲਗਿਆਂ ਉਸ ਉੱਤੇ ਲੱਖਾਂ ਸਾਲ ਮਿਹਨਤ

ਹੋਈ । ਇਸ ਕਥਨ ਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਕੱਢ ਕੇ ਗਣਿਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸੂਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ । ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਰੱਬ ਲਈ ਸ਼ੁਗਲ ਜਾਂ ਕੋਈ ਵਕਤੀ ਖੇਡ ਤਮਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਅੱਖ ਦੇ ਪਲਕਾਰੇ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਗਈ ਕੋਈ ਅਚਾਨਕ ਘਟਨਾ ਸੀ; ਸਗੋਂ ਰੱਬ ਨੇ ਆਦਮੀ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਕਿਸੇ ਉਚ-ਆਦਰਸ਼ ਹਿਤ ਲੰਮੀ ਸੋਚ ਵਿਚਾਰ ਮਗਰੋਂ ਕੀਤੀ । ਇਸ ਕਥਨ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਦਾ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਅਤਿ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਹੈ ।

ਰੱਬ ਦੁਆਰਾ ਆਦਮੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਆਦਮੀ ਅਗੋਂ ਆਪਣੀ ਸੰਤਾਨ ਨੂੰ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਜਿਹੜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਰੱਬੀ ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਇਸ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਜਾਣ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਲਾਲਉਦੀਨ ਰੂਮੀ ਦੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ, ਫਿਰ ਉਹ ਬਾਕੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਾਂਗ ਮਿੱਟੀ, ਹਵਾ, ਅੱਗ ਤੇ ਪਾਣੀ, ਨਿਰੇ ਚਾਰ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੋਂ ਘੜੀ ਘਾੜਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ । ਉਹ ਅਣਗਿਣਤ ਮੋਤੀਆਂ ਨਾਲ ਭਰੇ ਅਨੰਤ ਸਾਗਰ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ । ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ :

ਮਨ ਮਹਿ ਮਾਣਕੁ ਲਾਲੁ ਨਾਮੁ ਰਤਨੁ ਪਦਾਰਥੁ ਹੀਰੁ ।
ਸਚ ਵਖਰੁ ਧਨੁ ਨਾਮੁ ਹੈ ਘਟਿ ਘਟਿ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰੁ ।[15]

ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਸਿਤਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਜੜੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ।

ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਵੇਸ਼ ਸ਼ਬਿਸਤਾਰੀ (1250-1320 ਈ.) ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਬ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚਲੀਆਂ ਮੌਜੂਦ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ੈਆਂ ਆਦਮੀ ਦੀ ਪਸੰਦ ਦੀਆਂ ਬਣਾਈਆਂ, ਪਰ ਆਦਮੀ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਸੀ । ਯਾਨੀ ਕਿ ਰੱਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਾਤ ਵਿਚੋਂ ਆਦਮੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਤੇ ਫਿਰ ਆਦਮ ਜ਼ਾਤ ਦੀ ਪਸੰਦ ਜਾਣ ਕੇ ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ । ਇਹ ਉਕਤੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰੀ ਰਹੀ ਹੈ । ਪਹਿਲੋਂ ਤਾਂ ਰੱਬ ਦੀ ਜ਼ਾਤ ਏਡੀ ਪਾਕ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਪਸੰਦ ਨਿੱਕੀ ਮੋਟੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ । ਸੋ ਆਦਮੀ ਉਸ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਿਰਤ ਹੈ । ਫਿਰ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਦਮੀ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਮੁਤਾਬਿਕ ਘੜਿਆ ਜਾਣਾ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਹੁਕਮਰਾਨ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ । ਸ਼ਬਿਸਤਾਰੀ ਜਹਾਨ ਵਿਚ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਬਦੀ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਕੀਤੀ ਪਾਲਿਸ਼ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

ਜਗਤ-ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੁਆਰਾ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪਹਿਲੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੇ ਅਸਾਥੋਂ ਇਵਜ਼ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਲਏ ਬਗ਼ੈਰ ਆਪਣੇ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਰਚਿਆ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ਕਰ ਕੇ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ । ਉਹ ਇਕ ਤੋਂ ਅਨੇਕ ਹੋ ਗਿਆ ਪਰ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਇਕ ਬਣ ਕੇ ਵਿਚਰਦਾ ਰਿਹਾ । ਰੱਬ ਵਿਚ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਚਾਰ ਵੱਡੇ ਗੁਣ ਹਨ :

1. ਜਮਾਲ (Beauty)
2. ਕਮਾਲ (Perfection)
3. ਜਲਾਲ (Majesty)
4. ਜ਼ਾਤ (Essence)

ਇਹ ਚਾਰੇ ਗੁਣ ਰੱਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੰਤਾਨ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਦੇ ਦਿੱਤੇ। ਰੱਬ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰਹਿਮਤ ਇਹ ਹੋਈ ਕਿ ਆਪਣੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰ ਸਰਬੋਤਮ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਦਾ ਵਾਰਸ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ। ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਚੰਗੇ ਕਰਮਾਂ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੋਈ ਕਿ ਰੱਬ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਰਹਿਮ ਕਰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ।

ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਮਧੁਰਤਾ ਸਾਪੇਖਕ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੁਰ ਜਦੋਂ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਧੁਨ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਉਹ ਝੂਮ ਉਠਦਾ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸੁਹਜ ਸੁਆਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸੁਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਸੁਰ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਇਕ-ਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਸੁਰ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਰਮ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਹ ਮਹੀਨਤਮ ਤੇ ਮਧੁਰਤਮ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਨਾਮ ਰੱਖ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਵੀ ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਉਹ ਮਾਂ ਵਾਂਗ ਲਗਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਲਾਡ ਲਡਾਏ ਹਨ, ਰੁੱਖ, ਬੂਟੇ, ਫਲ, ਫੁੱਲ, ਪਸ਼ੂ, ਪੰਛੀ ਖਿਡੌਣੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਉਹ ਪਿਤਾ ਵਾਂਗ ਲਗਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਹਿਫ਼ਾਜ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪਰਿਵਰਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ 'ਸਰਬ ਲੋਹ' ਸਰੂਪ ਜਚਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਦਾ ਸਦਾ ਤੋਂ ਦੁਸ਼ਟਾਂ ਦਾ ਦਮਨ ਕਰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਕਦੀ ਉਸ ਨੂੰ 'ਮਹਾਂਕਾਲ' ਆਖ ਕੇ ਸਤਿਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵੱਡੇ ਛੋਟੇ ਸਗਲ ਸੰਸਾਰ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਵਿਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਦੇਕਾਰਤ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿ ਦੇਣਾ "ਮੈਂ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਮੈਂ ਹਾਂ", ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਆਸਤਕ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ, "ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਮੈਂ ਹਾਂ", ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਕਥਨ ਨਹੀਂ। ਜਦੋਂ ਰੱਬ ਆਦਮੀ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਆਦਮੀ ਰੱਬ, ਤਾਂ ਕੌਣ ਕਿਸ ਕਰਕੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ, ਇਹ ਸਵਾਲ ਵਿਅਰਥ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹੀ ਸਵਾਲ ਆਦਮੀ ਅਤੇ ਰੱਬ ਦੀ ਜ਼ਾਤ ਨੂੰ ਵਖਰਿਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਰੱਬ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹਸਤੀ ਜਦੋਂ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਗੁਹਜ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਅਹੰ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਵਿਲੀਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਮਰਮ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਕਾਲ-ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਪਰਿਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਧਾਰਣ ਗੱਲਾਂ ਅਟੱਲ ਸਚਾਈਆਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਅਟੱਲ ਸਚਾਈ ਨਾਲ ਉਹ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਗਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਨਹੀਂ, ਅਟੱਲ ਸੱਚ ਉਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।[7]

ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਕੇ, ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਕੜਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਂਝੇ ਲੱਛਣ ਇਕੱਤਰ ਕਰ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਪਤਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਹ ਵਿਧੀ-'ਅਨੇਕਤਾ ਤੋਂ ਏਕਤਾ'–ਵੱਲ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਪਰ ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਨੇਕਤਾ ਤੋਂ ਏਕਤਾ ਵਲ, ਭਾਵ

ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਥਾਂ–'ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਅਨੇਕਤਾ'–ਵਿਧੀ ਵਰਤਣੀ ਯੋਗ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਵੱਡਾ ਫ਼ਰਕ ਇਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਸੱਚ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵਡੇਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਇਕ ਲਹਿਰ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਕੇ ਸਮੁੰਦਰ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਦੀ ਪੂਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇਗੀ। ਦੂਜਾ ਅੰਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਸਤੂਪਰਕ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵੱਲ ਵਧ ਕੇ ਵਿਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਜਾਣਾ, ਭਾਵ ਕਿ ਅੱਖਰੀ ਗਿਣਤੀਆਂ ਮਿਣਤੀਆਂ ਵਿਚ ਪੈ ਜਾਣਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅੱਖਰੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਫਿਰ ਉਹੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਰ ਪੇਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਅੱਖਰ ਵੀ ਤਾਂ ਰੱਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹਨ; ਤੇ ਰਚਨਾ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਥਾਹ ਕਿੰਝ ਪਾਏਗੀ?[8]

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ, ਆਦਮੀ ਦੀ ਰਚਨਾ, ਰੱਬ ਦੇ ਦੋ ਗੁਣਾਂ ਵੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਹੈ :

(1) ਰੱਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਸਨੇ ਇਨਸਾਨ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਨਸਾਨ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਹੋਰ ਕੋਈ ਜੀਵ ਉਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।[9]

(2) ਰੱਬ ਰਹਿਮਤਾਂ ਦਾ ਭੰਡਾਰ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਰਾਜ਼ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਨਸਾਨ ਜਾਣਦਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਸੂਝ ਰਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਨੰਤ ਜੀਅ ਜੰਤ ਬਿਰਖ ਬੂਟੇ ਰੱਬੀ ਰਚਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਕੋ ਨੂਰ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸ੍ਵੈ-ਪਛਾਣ ਦੀ ਨਾ ਕੋਈ ਸੂਝ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਲਗਨ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਾਤ ਰਾਹੀਂ ਰੱਬ ਦੀ ਜ਼ਾਤ ਵਿਦਮਾਨ ਹੋ ਗਈ। ਦੂਜੀ ਸਿਫ਼ਤ ਰਹਿਮਤ ਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਕਾਦਰ ਨੇ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਸਾਜਿਆ, ਪਰ ਸਦੀਵੀ ਸਾਝ ਬਣਾਏ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਇਸ ਰਹਿਮਤ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਰਚਨਹਾਰ ਦਾ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵੱਲ ਕਦੀ ਕਠੋਰ ਰਵੱਈਆ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਰਚਨਾ ਆਂਸ਼ਿਕ ਹੋਂਦ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਤੋਂ ਬੇਮੁਖ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭ੍ਰਾਂਤੀ-ਵਸ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਹੋਣੀ ਤੋਂ ਟੁੱਟਾ ਹੋਇਆ ਕਿਉਂ ਨਾ ਸਮਝੇ, ਰੱਬ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੁੱਕਲ ਵਿਚ ਸਮੋਈ ਬੈਠਾ ਨਿਹਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਚੁੰਬਕ ਅਤੇ ਲੋਹੇ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ ਹੀ ਆਕਰਸ਼ਣ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ। ਲੋਹਾ ਚਾਹੇ ਜਾਂ ਨਾਂ ਚਾਹੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਵੇ ਚਾਹੇ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਚੁੰਬਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲੋਹੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿਚਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਚਿੱਤਰ ਗੱਲ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਚੁੰਬਕ ਅਤੇ ਲੋਹਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਲੋਹੇ ਵਿਚ ਵੀ ਚੁੰਬਕ ਦੇ ਗੁਣ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹੋਣ ਤੇ ਲੋਹਾ ਫਿਰ ਉਹੀ ਸਾਧਾਰਣ ਲੋਹਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਹੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਅੱਗ ਤੇ ਕੋਇਲੇ ਰਾਹੀਂ 'ਮੇਲ ਵਿਛੋੜੇ' ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਕੋਇਲਾ ਅੱਗ ਤੋਂ ਵਿਛੁੜ ਕੇ ਜਿਹੜੀ ਕਾਲਖ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਾਬਣ ਨਾਲ ਜਾਂ ਰੰਗ ਚੜ੍ਹਾਉਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਲਥਦੀ। ਅੱਗ ਵਿਚ ਪਾ ਦਿਉ ਤਾਂ ਉਹੀ ਕੋਇਲਾ ਸੁਰਖ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਆਦਮੀ ਰੱਬ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਹੇ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਜਮਾਲ, ਕਮਾਲ, ਜਲਾਲ ਅਤੇ ਜ਼ਾਤ ਸਭ ਕੁਝ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਰੱਬ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋ ਕੇ ਉਹ ਬੇਨੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਕਸਿਮ ਗੋਰਕੀ,

ਮਹਾਤਮਾ ਟਾਲਸਟਾਇ ਦੇ ਕਥਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਇਕ ਵਾਰੀ ਤੁਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਹੋ : "ਮੈਂ ਆਸਤਕ ਹਾਂ ਅਤੇ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਠੀਕ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਹਰ ਚੀਜ਼, ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਜਾਪੇਗੀ ਜਿਹੋ ਜਿਹੀ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ। ਹਰ ਚੀਜ਼ ਤੁਹਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੁਲ੍ਹ ਜਾਵੇਗੀ। ਤੁਹਾਡੇ ਮਨ ਨੂੰ ਮੋਹੇਗੀ।[10]

(ੲ) ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਕਾਦਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ

ਕਾਦਰ-ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਦੀ ਮਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਕਦੀ ਘੁਮਿਆਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਬਣਾਏ ਬਰਤਨਾਂ ਨਾਲ; ਕਦੀ ਮਕੜੀ ਅਤੇ ਜਾਲੇ ਨਾਲ ਕਦੀ ਸਾਗਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ, ਤੇ ਕਦੀ ਅੱਗ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲੇ ਚੰਗਿਆੜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਕਾਦਰ-ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਗੱਲ ਸਾਂਝੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਸੰਬੰਧ ਪਦਾਰਥਕ ਹਨ। ਮਾਂ ਤੇ ਬੱਚਾ, ਘੁਮਿਆਰ ਤੇ ਬਰਤਨ, ਮਕੜੀ ਤੇ ਜਾਲਾ, ਸਮੁੰਦਰ ਤੇ ਲਹਿਰਾਂ, ਅੱਗ ਤੇ ਚੰਗਿਆੜੇ ਸਭ ਪਦਾਰਥ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਪਦਾਰਥ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਤੱਤ ਇਕੋ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਤੱਤ ਪਦਾਰਥ ਹੈ। ਪਰ ਰਚਨਹਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਨਿਰੋਲ ਪਦਾਰਥਕ ਨਹੀਂ। ਪਦਾਰਥਕ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨੂੰ ਰੱਬ ਨਾਲ ਮੇਲਣ ਲਗਿਆ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਅਵਿਆਪਤੀ ਦੋਸ਼ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਨਾਲ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਬਾਰੇ ਸੰਤ ਆਗਸਤਿਨ ਦਾ ਮਤ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ, "ਕਾਰੀਗਰ ਜਦੋਂ ਮਕਾਨ ਬਣਾ ਚੁਕਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਡਿੱਗਣ ਦਾ ਕੋਈ ਖ਼ਤਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਜੇ ਰੱਬ ਸਹਾਰਾ ਦੇਣ ਤੋਂ ਪਲ ਭਰ ਲਈ ਵੀ ਲਾਂਭੇ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗੀ।"[11]

ਵੱਡੇ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਬੱਚੇ ਆਪਣੀ ਮਾਂ ਦੇ ਮੁਥਾਜ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ ਅਤੇ ਮਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਲਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਕੁਦਰਤ ਰੱਬ ਤੋਂ ਅਤੇ ਰੱਬ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਕਾਦਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ 'ਧਰਮ' ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਆਪਕ ਹਨ। ਧਰਮ ਦਾ ਅਰਥ ਫਰਜ਼ ਤੋਂ ਵੀ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬੰਧੇਜ ਤੋਂ ਵੀ। ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ 'ਧਾਰਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣਾ' ਵੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਪਿੰਡ 'ਧਰਮ' ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅਰਥ ਲੈ ਲਈਏ, ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਹਰ ਥਾਂ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਾਦਰ ਦੇ ਕੁਦਰਤ ਵੱਲ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕਾਦਰ ਵੱਲ ਫ਼ਰਜ਼ ਵੀ ਹਨ, ਕਾਦਰ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਧਾਰਨ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ (ਭਾਵ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ) ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਪਿੰਡਾਂ ਦਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣਾ ਕਾਦਰ-ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤ ਇਕ ਦੂਜੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਆਕਰਖਣ ਸ਼ਕਤੀ ਆਖਦੇ ਹਾਂ। ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਧਾਰੇ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ "ਰਚ ਕੇ ਟਿਕਾਏ ਹੋਏ" ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਸੋਦਰ' ਦੀ 14ਵੀਂ ਪੰਕਤੀ ਦੇ ਅਰਥ ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਹਨ–"ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਉਸ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਤੇ ਮੰਡਲ ਜੋ ਤੂੰ ਰਚ ਕੇ ਟਿਕਾਏ ਹੋਏ ਹਨ–ਤੈਨੂੰ ਗਾ ਰਹੇ ਹਨ।"[12] ਅਸੀਂ

ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਮੁਤਾਬਿਕ ਇੱਕ ਤੋਲਾ ਭਾਰ ਵੀ ਹਵਾ ਵਿਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸਹਾਰੇ ਦੇ ਨਹੀਂ ਟਿਕਾ ਸਕਦੇ, ਪਰ ਕਰੋੜਾਂ ਮਣ ਭਾਰੇ ਗ੍ਰਹਿ ਬਿਨਾਂ ਸਹਾਰੇ ਦੇ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਤੈਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੁਲਾੜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨਾ ਜਿਸ ਗੁਰੂਤਾ ਸ਼ਕਤੀ ਕਰਕੇ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਿਆ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਨੁਸਾਰ 'ਧਰਮ' ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨਾ ਰੱਬ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ। ਇਥੇ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਅੰਤਰੀਵ ਸੁਭਾਵਕ ਰੁਚੀ (inherent quality) ਤੋਂ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਕਾਦਰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਇਕ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉਸ ਦੀ ਪਰਜਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਵੀ, ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਹੈ। ਕਾਨੂੰਨ ਘੜਨ ਵਿਚ ਪਰਜਾ ਦਾ ਕੋਈ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਾਨੂੰਨ ਪਰਜਾ ਦੇ ਭਲੇ ਹਿਤ ਹੀ ਲਾਗੂ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦੀ ਸਲਾਹ ਲਏ ਲਾਗੂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰਜਾ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਕਾਨੂੰਨ ਘੜ ਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਉਹ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਤੇ ਪਰਜਾ ਪਰਤੰਤਰ ਹੈ। ਪਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਰਜਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਪਰਜਾ ਉੱਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਿਭਾਉਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਭਲਾਈ ਸੋਚਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਸਿਆਣਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਪਰਜਾ ਦੇ ਸੁਖਾਂ ਦੁਖਾਂ ਦਾ ਭਾਈਵਾਲ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਤਾਂ ਰੱਬ ਨੂੰ 'ਸੱਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਰੱਬ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਸਭ ਕੁਛ ਕਰੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਪਰਜਾ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਦੀ 'ਸੰਤਾਨ' ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਵੱਛ ਕਾਨੂੰਨ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਹੈ ਹੀ 'ਸੱਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ'। ਉਹ ਅਪਰਾਧੀਆਂ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾਵਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨੇਕ ਕਮਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਇਨਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਅਪਰਾਧੀਆਂ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਫਾਂਸੀ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਰਹਿਮ ਲਈ ਅਪੀਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰਹਿਮ ਲਈ ਅਪੀਲ ਕਰਨ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਭਾਵ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਕਮਰਾਨ ਰਹਿਮ ਦਿਲ ਹੈ। ਅਰਦਾਸ ਦਾ ਅਰਥ ਵੀ ਰੱਬੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਵੱਲ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕ੍ਰਿਪਾਲੂ ਹੋਣ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ। ਜੇ ਰੱਬ ਜੱਬਾਰ ਤੇ ਕੱਹਾਰ ਹੋਵੇ ਤੇ ਜੇ ਉਹ ਕੰਪਿਊਟਰ ਵਾਂਗ ਸ਼ੁਧ ਗਿਣਤੀ ਰੱਖ ਕੇ ਫੈਸਲਾ ਕਰੇ ਤਾਂ ਫਿਰ ਅਰਦਾਸ ਦਾ ਕੋਈ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਰਹਿਮ ਦਿਲ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਅਰਦਾਸ ਸੁਣ ਕੇ ਪਸੀਜ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ ਜਾਚਨਾ ਅਰਦਾਸ ਅਖਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਰਦਾਸ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵੱਲ ਕਠੋਰ ਰਵੱਈਆ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਉਂਦਾ। ਉਹ ਭੁੱਲਾਂ-ਚੁੱਕਾਂ ਮਾਫ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨਾਲ ਮਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੋੜਨਾ ਜਿਥੇ ਉਸ ਨਾਲ ਖੂਨ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਹੈ ਉਥੇ ਉਸ ਦੀ ਹਮਦਰਦੀ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣਾ ਵੀ ਹੈ। ਅਰਦਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਅੱਗੇ ਉਹ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਦੇ ਖਜ਼ਾਨੇ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਮੁਕ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਪਾਰਾਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ।[13]

ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਏਨੇ ਜੀਅ ਜੰਤ ਹਨ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਦੀ ਗਿਣਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਬਿਰਖਾਂ ਬੂਟਿਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਥਾਹ ਨਹੀਂ। ਵਚਿੱਤਰਤਾ ਦੀ ਇਹ ਹੱਦ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਬੋਹੜ ਵਰਗੇ ਘਣੇ

ਫੈਲੇ ਰੁੱਖ ਲਹਿਰਾ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹਾਥੀ ਕੱਦ ਵੇਲ-ਮੱਛ ਝੂਮ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਏਡੇ ਸੂਖਮ ਪਸ਼ੂ ਪੌਦੇ ਵੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖੁਰਦਬੀਨ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨ ਸਾਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਪਸ਼ੂ ਪੌਦਿਆਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵਾਂ ਅਤੇ ਪੌਦਿਆਂ, ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਲੱਛਣ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੌਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜੀਵ। ਪਰ ਏਨੇ ਲਾਸਾਨੀ ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਲਾਪ੍ਰਵਾਹੀ ਨਾਲ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਨਹੀਂ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਰੱਬ ਨੇ ਜਿਸ ਜੀਵ ਜੰਤ, ਬਿਰਖ ਬੂਟੇ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਲਈ ਰਿਜ਼ਕ ਆਹਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਵੀ ਏਨਾ ਕਿ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਦੋਣੋਂ ਬੱਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਲੈ ਲੈ ਕੇ ਥੱਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[14]

ਆਪਣੀ ਕੁਦਰਤ ਵੱਲ ਰੱਬ ਦੀ ਉਦਾਰ ਦਿਲੀ ਅਤੇ ਰਹਿਮ-ਕਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਰੱਬੀ ਨਿਆਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸਾਹਮਣੇ ਖੜ੍ਹੀ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਰੱਬ ਉਦਾਰ ਚਿਤ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਅਪਰਾਧੀਆਂ ਨੂੰ ਦੰਡ ਨਹੀਂ ਮਿਲੇਗਾ ਅਤੇ ਮਜ਼ਲੂਮਾਂ ਨਾਲ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਤੇ ਜੇ ਉਹ ਨਿਆਂਕਾਰ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਤਦ ਅਰਦਾਸ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋਇਆ? ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਇਹ ਬੜਾ ਗੰਭੀਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਨੂੰ ਦਇਆ-ਸਰੂਪ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਕਿ ਨਿਆਂ-ਸਰੂਪ। ਜੇ ਉਹ ਨਿਆਂ-ਸਰੂਪ ਹੈ ਤਾਂ ਦਇਆ ਕਰਕੇ ਅਪਰਾਧੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਤੇ ਜੇ ਦਇਆ ਸਰੂਪ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਅਨਿਆਂ ਅਵੱਸ਼ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਹ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਪਰਾਧੀ ਨੂੰ ਯੋਗ ਸਜ਼ਾ ਦੇਣਾ ਤੇ ਅਗੋਂ ਅਪਰਾਧ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇਣ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਕਾਇਮ ਕਰਨੀ ਇਨਸਾਫ ਹੈ। ਜੇ ਮਾਸੂਮ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਇਨਸਾਫ਼ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਕਸੂਰਵਾਰ ਆਪਣੇ ਕਸੂਰ ਦਾ ਪ੍ਰਾਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨਗੇ। ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਸੱਚੇ ਦਿਲੋਂ ਪ੍ਰਾਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ, ਉਹ ਬਖਸ਼ਿਆ ਗਿਆ। ਭੁੱਲਾਂ ਗ਼ਲਤੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਪ੍ਰਾਸ਼ਚਿਤ ਕੋਈ ਕੋਈ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਥੇ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਇਹ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਕਲਪ ਹਨ। ਰਹਿਮਦਿਲੀ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਨੁਕਤਾ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਰੱਬੀ ਰਹਿਮ ਅਤੇ ਰੱਬੀ ਨਿਆਂ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਹ ਉਸ ਨਿਆਂ ਵਰਗਾ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜਾ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅਦਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਧਰਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਹੈਰਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਵਿਅਕਤੀ ਖ਼ੁਦ ਘਰ ਵਿਚ ਮੁਰਗਾ ਖਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਦਾਲਤ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਉਹ ਉਸ ਤਾਂਗੇ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਸ਼ਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੇ ਫੱਟੜ ਘੋੜੇ ਨੂੰ ਛਮਕਾਂ ਮਾਰੀਆਂ ਹਨ।[15]

ਉਪਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਬਾਰੇ ਸਥਿਤੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਦਾ ਦਰਬਾਰ ਨਿਆਂ-ਸਰੂਪ ਹੈ :

ਓਥੈ ਸਚੋ ਹੀ ਸਚਿ ਨਿਬੜੈ ਚੁਣਿ ਵਖਿ ਕਢੇ ਜਜਮਾਲਿਆ।[16]

ਜੇ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੁਖ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਰੱਬੀ ਨਿਆਂ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਦੁਖ ਤੇ ਮੁਸੀਬਤਾਂ

ਦੇ ਪਹਾੜ ਵੀ ਰੱਬੀ ਦਾਤਾਂ ਹਨ ।[17] ਇਸ ਨਿਆਂ ਦੀ ਸੂਝ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਤਮ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਹ ਸੂਝ ਹੋ ਗਈ ਉਸ ਲਈ ਦੁਖ ਅਤੇ ਸੁਖ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ । ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਵਿਖੇ ਸ਼ਹੀਦ ਕਰਨ ਲਈ ਫਰੁਖਸੀਅਰ ਵਲੋਂ ਜਦੋਂ ਤਸੀਹੇ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ, ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੰਤਰੀ ਮੁਹੰਮਦ ਅਮੀਨ ਖਾਨ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ, "ਇਹ ਬੜੀ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਦੇ ਚਿਹਰੇ-ਮੁਹਰੇ ਤੋਂ ਇਤਨਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਆਚਰਨ ਵਿਚ ਇੰਨੀ ਉੱਚਤਾ ਹੈ, ਅਜਿਹੇ ਭੈ-ਭੀਤ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਹੋਵੇ;" । ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਉੱਤਰ ਦਿੱਤਾਂ, "ਜਦ ਮਨੁੱਖ ਅਜਿਹੇ ਪਾਪੀ ਅਤੇ ਦੁਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਣ ਕਿ ਇਨਸਾਫ ਦਾ ਰਾਹ ਛੱਡ ਬੈਠਣ ਅਤੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਤਿਆਚਾਰ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਣ ਤਾਂ ਰੱਬ ਸੱਚਾ ਮੇਰੇ ਜਿਹੇ ਬੰਦੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੁਸ਼ਟਾਂ ਦਾ ਸੰਘਾਰ ਕਰੇ ਅਤੇ ਜਦ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਦੰਡ ਪੂਰਾ ਹੋ ਜਾਏ ਤਾਂ ਉਹ ਤੇਰੇ ਜਿਹੇ ਬੰਦੇ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਦੰਡ ਦੇ ਦੇਵੇ ।"[18] ਰੱਬੀ ਨਿਆਂ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਅਤੇ ਸਰਬੁੱਚਤਾ ਦਾ ਗੂਹਜ ਸਮਝ ਕੇ ਹੀ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਬਿਨਾਂ ਹਉਕਾ ਲਿਆਂ ਤਸੀਹਿਆਂ ਨੂੰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਮੌਤ ਕਬੂਲੀ । ਰੱਬੀ ਨਿਆਂ ਉਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਿਖਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੈ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰੱਬ ਨੂੰ "ਤੂੰ ਸੱਚਾ ਹੈਂ, ਵੱਡਾ ਹੈਂ, ਦਇਆਲੂ ਹੈਂ, ਨੁਕਸ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੈਂ ਅਤੇ ਪਾਲਣਹਾਰ ਹੈਂ"[19] ਆਖ ਕੇ ਸੰਬੋਧਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਰੱਬੀ ਨਿਆਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਸਰਬੋਤਮ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਰੱਬ ਨਿਆਂਧੀਸ਼ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ, ਪਰ ਬੇਗਾਨਾ ਨਹੀਂ । ਸਾਡਾ ਉਸ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ । ਕਾਤਲ ਅਤੇ ਮਕਤੂਲ ਦੋਵੇਂ ਉਸ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਹਨ । ਉਹ ਕਾਤਲ ਨੂੰ ਅਕਾਰਣ ਬਰੀ ਕਰ ਕੇ ਮਕਤੂਲ ਨਾਲ ਅਨਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਕਰਦਾ, ਪਰ ਕਾਤਲ ਨੂੰ ਬੇਰਹਿਮ ਹੋ ਕੇ ਸਜ਼ਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗਾ । ਜਿਵੇਂ ਪਿਤਾ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰਦਾ ਵੀ ਹੈ, ਝਿੜਕਦਾ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ਵੈਰੀ ਨਹੀਂ, ਉਵੇਂ ਹੀ ਰੱਬ ਦੀ ਅਦਾਲਤ ਵਿਚ ਸਭ ਫ਼ੈਸਲੇ ਹਮਦਰਦੀ ਪੂਰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ :

ਜੇ ਤੂ ਸਾਹਿਬ ਆਵਹਿ ਰੋਹ ।
ਤੂ ਓਨਾ ਕਾ ਤੇਰੇ ਓਹ ।[20]

ਪਰਿੰਗਲ ਪੈਟੀਸਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ,

> ਅਸੀਂ ਰੱਬ ਨੂੰ ਪੁਰਖ ਇਸ ਕਰਕੇ ਆਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਉੱਚਤਮ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਨਿੱਜਤਵ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਕਰਕੇ ਬਰੈਡਲੇ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਆਖਣਾ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਪੇਖ ਨੂੰ ਅਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਹਿਣ ਨਾਲੋਂ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨੀ ਉਚਿਤ ਹੈ ।[21]

ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਵਕਤ ਬਦੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉੱਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਵੀ ਅਤਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ । ਆਸਤਕ ਜਦੋਂ ਇਹ ਮਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰੱਬ ਆਪਣੀ ਸੰਤਾਨ ਵਾਂਗ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਪਰਿਵਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਸਤਕ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਫਿਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਬੁਰਾਈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਬਦੀ ਦਾ ਨਾਮ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ । ਲੋਕ ਬੀਮਾਰੀਆਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ

ਹਨ, ਗਰੀਬੀ ਵਿਚ ਪਿਸ ਰਹੇ ਹਨ, ਹਰ ਰੋਜ਼ ਅਨੇਕ ਦੁਰਘਟਨਾਵਾਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਸਰਬ ਜੀਅ ਜੰਤ, ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀ, ਬ੍ਰਿਖ ਬੂਟੇ ਮੌਤ ਦੇ ਜਬਾੜਿਆਂ ਹੇਠ ਪਏ ਜੀਵਨ ਤਾਂਘ ਲਈ ਤਰਲੋਮੱਛੀ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਜੇ ਰੱਬ ਆਪਣੀ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸੰਤਾਨ ਨੂੰ ਸੁਖੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਬੁਰਾਈ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਪਲ੍ਹਰਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ? ਇੱਥੇ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ :

(1) ਰੱਬ ਬਦੀ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ।

(2) ਜਾਂ ਫਿਰ ਰੱਬ ਬਦੀ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਕਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ।

ਜਿਥੇ ਪਹਿਲਾ ਨੁਕਤਾ ਰੱਬ ਦੀ ਗ਼ੈਰ-ਜ਼ਿਮੇਵਾਰੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਦੂਜਾ ਨੁਕਤਾ ਉਸ ਦੇ ਸਰਬਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਰੱਬ ਨਾਲ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਬਦੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਦੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਉੱਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿਚ ਬਦੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਨਿਖੇਧ (negation) ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਬਦੀ ਨਾਕਾਰਾਤਮਕ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋ ਜਾਣੀ ਕਿਸੇ ਸ਼ਖ਼ਸ ਲਈ ਬੁਰਾਈ ਹੈ। ਸਾਰੀਆਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੌਤ ਬਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹੈ। ਦੁਖ ਬਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸੁਖਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਿਮਾਰੀ ਚੰਗੀ ਸਿਹਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨ ਸਿਆਣਪ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਬਦੀ ਦੋਵੇਂ ਨਿਰਪੇਖ ਸਚਾਈਆਂ ਹਨ ਕਿ ਸਾਪੇਖ? ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਸੌਖਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਉਦਾਹਰਣ ਯਥਾਯੋਗ ਸਮਾਧਾਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰੇਗੀ।

ਰੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਕਾਰਬਨ ਡਾਇਆਕਸਾਈਡ ਗੈਸ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਕਸੀਜਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਲਗਾਤਾਰ ਕੁਝ ਦੇਰ ਕਾਰਬਨ ਡਾਇਆਕਸਾਈਡ ਵਿਚ ਸਾਹ ਲੈਂਦੇ ਰਹਿਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਆਦਮੀ ਲਈ ਇਹ ਬੁਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਰੁੱਖ ਕਾਰਬਨ ਡਾਇਆਕਸਾਈਡ ਬਿਨਾ ਜੀਵੰਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ। ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਇਹ ਵਰਦਾਨ ਰੂਪ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਕੋ ਵਸਤ, ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਸ਼ਖਸਾਂ ਜਾਂ ਵਸਤਾਂ ਵਾਸਤੇ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਬਦੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਕੋ ਵਸਤ ਜਿਹੜੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵਰਦਾਨ ਹੈ ਕਿਸੇ ਦੂਜੀ ਲਈ ਸਰਾਪ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਜੀਵ ਦੀ ਭੋਜਨ ਸਾਮੱਗਰੀ, ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਜੀਵ ਲਈ ਜ਼ਹਿਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਬਦੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਨਿਰਪੇਖਤਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੀ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਬਾਹਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਮੈਮੋਨਾਇਦ[22] ਨੇ ਬੁਰਾਈ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਕਿ ਬਦੀ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਸ਼ਟ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ :

1. ਕੁਦਰਤ ਵਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਕਸ਼ਟ
2. ਮਨੁੱਖ ਵਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਕਸ਼ਟ
3. ਮਨੁੱਖ ਵਲੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਕਸ਼ਟ

ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਚ ਜਮਾਂਦਰੂ ਬੀਮਾਰੀਆਂ, ਅੰਗਹੀਣਤਾ, ਹੜ੍ਹ, ਝੱਖੜ, ਤੂਫ਼ਾਨ ਅਤੇ

ਜੰਗਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਚ ਚੋਰੀਆਂ, ਡਾਕੇ, ਕਤਲ ਅਤੇ ਠੱਗੀਆਂ ਬੇਈਮਾਨੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਤੀਜੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਚ ਉਹ ਸਾਰੇ ਕਸ਼ਟ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਖ਼ੁਦ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਕਾਰਨ ਸਹੇੜਦਾ ਹੈ। ਮੈਮੋਨਾਇਦ ਅਨੁਸਾਰ ਪਹਿਲੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਸ਼ਟ ਬਹੁਤ ਥੋੜ੍ਹੇ ਤੇ ਵਿਰਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਦੀ ਕਦਾਈਂ ਅਚਨਚੇਤ ਵਾਪਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਕੁਦਰਤ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਿੰਨੀਆਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਜੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਤੇ ਕੁਦਰਤ ਵਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਕਸ਼ਟ ਰੱਖੇ ਜਾਣ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲਗੇਗਾ ਕਿ ਤਕਲੀਫ਼ਾਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਨਾਮ-ਮਾਤਰ ਹਨ। ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਸ਼ਟ ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲੋਂ ਕੁਝ ਕੁ ਵਧੇਰੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਚੋਰੀਆਂ, ਡਾਕੇ ਅਤੇ ਕਤਲ ਜਿਹੇ ਦੁਸ਼ਕਰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਤਾਂ ਵਿਕਲੋਤਰੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਸਾਧਾਰਨ ਵਿਵਹਾਰ ਹੈ। ਤੀਜੀ ਪ੍ਰਕਾਰ-ਵੰਡ ਵਿਚ ਰੱਖੀਆਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਹੈ।

ਅਗਿਆਨਵਸ ਮਨੁੱਖ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਚਿੰਤਾ-ਗ੍ਰਸਤ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਹ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀ ਕੁਦਰਤ ਮਹਿਜ਼ ਉਸ ਦੀ ਸੁਵਿਧਾ ਲਈ ਹੈ ਤੇ ਜਦੋ ਉਸ ਨਾਲ ਜ਼ਰਾ ਅਣਸੁਖਾਵੀਂ ਘਟਨਾ ਵਾਪਰ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਕਰੂਰਤਾ ਨੂੰ ਕੋਸਣ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਤਦ ਬਦੀ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰਪੇਖ ਵਿਆਪਕਤਾ ਲਗਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਉਹ ਰੱਬ ਨੂੰ ਜ਼ਿਮੇਵਾਰ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ ਜਾਂ ਇਹ ਦੇਖਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਕਿਸ ਵਕਤ ਦੀ ਅਭਿਲਾਖਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਿਹੜੀ ਫਜ਼ੂਲ ਹੈ। ਬੱਚਿਆਂ ਵਾਂਗ ਸਾਰਥਕ ਨਿਰਾਰਥਕ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕੀਤਿਆਂ ਬਗ਼ੈਰ ਉਹ ਜ਼ਿੱਦੀ ਰਵੱਈਆ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਿਆਇ-ਮੂਲਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਰਵਾਹ ਕੀਤਿਆਂ ਬਗ਼ੈਰ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬੁਰਾਈਆਂ ਦਾ ਘਰ ਆਖ ਕੇ ਨਿਰਾਦਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕੀਮਤੀ ਵਸਤ ਸਾਡਾ ਜੀਵਨ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਇਵਜ਼ ਸਾਨੂੰ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਜੀਵਨ-ਰੌ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਵਾਸਤੇ ਹਵਾ ਪਹਿਲੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾਲ ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਵਿਚ ਚੁਫੇਰੇ ਪਸਰੀ ਪਈ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਅਗਲੀ ਲੋੜ ਪਾਣੀ ਦੀ ਹੈ ਤੇ ਪਾਣੀ ਦਾ ਕਦੀ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਘਾਟਾ ਨਹੀਂ ਪੈ ਸਕਦਾ। ਤੀਜੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਭੋਜਨ ਦੀ ਅਤੇ ਚੌਥੀ ਵਸਤਰਾਂ ਅਤੇ ਮਕਾਨ ਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਕੁਝ ਮਿਹਨਤ ਕਰ ਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿੰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕੋਈ ਵਸਤੇ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ ਉਨੀ ਹੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਉਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਵਾ, ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਆਮ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਭੋਜਨ ਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਭੋਜਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪਾਣੀ ਕਾਫ਼ੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕੀਮਤ ਉਲਟ ਅਨੁਪਾਤ (inverse proportion) ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ, ਸੁੱਖ-ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੱਲ ਸਾਡਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕੀ ਹੈ, ਇਸ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਕੋਲ ਸਕੂਟਰ ਹੈ, ਉਸ ਲਈ ਇਹ ਦੁਖਦਾਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਗਵਾਂਢੀ ਕੋਲ ਕਾਰ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਰੱਬ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਸਰਾਸਰ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ ਸਮਝ ਕੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ 'ਅਣਹੋਣੀ' ਉਤੇ ਕ੍ਰਿਝਦਾ ਹੈ।

ਟੈਨੈਂਟ[23] ਅਨੁਸਾਰ, ਜੇ ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਆਪਣਾ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ, ਸੁਖਾਂ ਦੀ ਕੀਮਤ ਤਾਰ ਕੇ ਕਾਇਮ ਰਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਕਾਫੀ ਮਹਿੰਗਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਬੇਜ਼ਾਬਤਾ ਬੇਸ਼ੱਕ ਹੋ ਜਾਵੇ ਪਰ ਦੁੱਖ ਨਾ ਹੋਣ। ਇਹ ਕਥਨ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਹੀ ਮੂਰਖਤਾਪੂਰਣ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਇਹ ਆਖ ਕੇ ਕਾਨੂੰਨ ਸੰਘਿਤਾ ਬਨਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰੇ ਕਿ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਦਿਲ ਦੁਖ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਨੇਕੀਆਂ ਅਤੇ ਬਦੀਆਂ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਜੀ ਅਸੂਲਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਿਯਮ ਹਨ। ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਬਦੀ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਪੇਖ ਵੀ। ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਬਦੀ ਵਿਆਪਕ ਨਹੀਂ, ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਨਿਆਂਕਾਰ ਕਾਦਰ ਆਪਣੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕਰਨ ਵਕਤ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਸੰਦ ਨਾ-ਪਸੰਦ ਦੀ ਪਰਵਾਹ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਬਦੀ ਸ਼ਬਦ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਲਈ ਨਿਰਮੂਲ ਹਨ, ਆਦਮੀ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਕੁੱਝ ਕੁ ਮਹੱਤਤਾ ਰਖਦੇ ਵੀ ਹੋਣ।

(ਸ) ਸਤ ਚਿਤ ਆਨੰਦ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਸਤ-ਚਿਤ-ਆਨੰਦ ਦਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਾਸ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਚਿਦਾਨੰਦ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਰਥ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, "ਭਾਰਤੀ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ 'ਸਤ-ਚਿਤ-ਆਨੰਦ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ–ਸਦੀਵੀ ਸਥਿਰ ਹਸਤੀ, ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਸਰੂਪ ਹੈ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਜਾਂ ਮੌਜ-ਸਰੂਪ ਹੈ।"[24] ਬ੍ਰਹਮ ਜੋ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਅਤੀਤ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਪਸਾਰਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਤ ਸਰੂਪ ਹੋ ਕੇ ਆਨੰਦਮਈ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਪਣੀ ਸਾਜੀ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਵਾਹ ਚਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਅਰਬਿੰਦੋ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੱਸੇ ਹਨ :[25]

1. ਈਸ਼ਵਰ ਪਰਮਚੇਤਨ ਸਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਿਆਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ।
2. ਆਤਮਾ, ਜੋ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਚੇਤਨਤਾ ਹੈ।
3. ਪੁਰਸ਼, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ।

ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਮੰਨੀ ਹੈ :

1. ਮਾਇਆ, ਜੋ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ।
2. ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਜੋ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੈ ਤੇ ਰਚਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।
3. ਸ਼ਕਤੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਗੁਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਮਾਇਆ ਦੀਆਂ ਅਗੇ ਫਿਰ ਦੋ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ :

1. ਵਿੱਦਿਆ ਮਾਇਆ–ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।
2. ਅਵਿੱਦਿਆ ਮਾਇਆ–ਜਿਸ ਤੋਂ ਭੇਦ ਅਤੇ ਦੂਰੀ ਦਾ ਬੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅਰਬਿੰਦੋ ਅਨੁਸਾਰ ਅਵਿੱਦਿਆ ਨਿਮਨ ਪੱਧਰ ਦਾ ਜਾਂ ਅਪੂਰਣ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਪਰ ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਸਹਿਗਲ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਵਿੱਦਿਆ ਅਤੇ ਅਵਿੱਦਿਆ ਦੇ

ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸੰਗਿਣੀ ਮੰਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਇੱਛਿਤ ਸ਼ਕਤੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।"[26]

ਅਰਬਿੰਦੋ ਦੁਖ ਦਾ ਅਰਥ ਚੇਤਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਸ਼ਕਤੀ ਉਦੋਂ ਹਾਰ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਹਉਮੈ ਵਸ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਖੋ ਬੈਠਦੇ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ, ਮਨ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਕੇ ਇਕਾਗਰ ਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਸਮਤਲ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਭ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਗ਼ਮੀਆਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲਿਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਹਉਮੈ, ਜੋ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਗ਼ਮੀਆਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹੈ–ਦੀ ਥਾਂ ਮਹਾਂਆਨੰਦ ਚੁਫੇਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਚਿਦਾਨੰਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਸ਼ਵ ਤੋਂ ਉਚੇਰੀ ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਗਤ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਆਤਮਾ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਅੰਹਕਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇਰੇ ਹੋ ਕੇ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਅਨੰਤ ਅਖੰਡ ਹੋਂਦ ਜਿਹੜੀ ਸ਼ੁੱਧ ਆਤਮ ਚੇਤਨਤਾ ਅਤੇ ਪਰਮਆਨੰਦ ਹੈ, ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਕੇ ਮਾਇਆ-ਰੂਪ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਗ਼ਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਸਚਿਦਾਨੰਦ, ਕੁਦਰਤ ਉਤੇ ਵਿਜਈ ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਲਘੂ ਆਪਾ ਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈ ਲੈਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਅਰਬਿੰਦੋ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਸਰਬੋਤਮ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਆਖਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਵਿੱਦਿਆ, ਜੋ ਏਕਤਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਅਵਿੱਦਿਆ ਹੈ; ਸਾਪੇਖ ਅਤੇ ਅਨੇਕ ਮੁਖੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਅੰਧਕਾਰ ਦੀ ਰਾਤ ਤੇ ਅਗਿਆਨ ਦੀ ਬੇਤਰਤੀਬੀ ਹੈ। ਤਦ ਵੀ ਜੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਅਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾ ਲਈਏ, ਅਵਿੱਦਿਆ ਨੂੰ ਤਜ ਦੇਈਏ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਕੋਈ ਹੋਂਦਹੀਣ ਅਤੇ ਕਲਪਿਤ ਵਸਤੂ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਅਪੂਰਣਤਾ ਦਾ ਸਰੋਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਹਾਲਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਦਮੀਆਂ ਵਰਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਤੇਜ਼ ਰੌਸ਼ਨੀ ਨੇ ਅੰਨ੍ਹੀਆਂ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹੋਣ ਤੇ ਉਹ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਵਾਨ ਚੁਗਿਰਦਾ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਗਏ ਹੋਣ।[27]

ਚੇਤਨਾ ਪਰਵਾਹਿਤ ਮਨ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਲਗਾਤਾਰ ਵਗਦੇ ਜਾਣਾ। ਲਹਿਰ ਰੂਪ ਹੋ ਕੇ ਦ੍ਰਵਿਤ ਹੋ ਜਾਣਾ। ਸਦੀਵੀ ਵਹਾਉ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ। ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਇਸ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ। ਚਿੱਤ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ ਚੇਤਨਾ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੰਚ ਉਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸਮਰੂਪ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਲਗਾਤਾਰ ਆਉਂਦੇ ਅਤੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਨ, ਪਰਛਾਵਿਆਂ ਵਰਗੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੀ ਤਾਂ ਹੈ। ਕੋਸ਼ਕਾਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੰਚ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਵਾਂਗ ਤੁਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਿਸ ਅੱਗੇ ਆਉਂਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ? ਜੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਤਰ ਹਨ ਤਾਂ ਫਿਰ ਦਰਸ਼ਕ ਕੌਣ ਹੈ? ਕੀ ਮਨ ਦਰਸ਼ਕ ਹੈ? ਪਰ ਮਨ ਕੀ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਹੀਂ? ਕੀ ਮਨ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ? ਇਹ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਿੱਥੋਂ ਆਇਆ? ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕਿਵੇਂ ਲਿਆ?[28]

ਇਸਦਾ ਉੱਤਰ ਡੇਵਿਡ ਹਿਊਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

> ਅਸੀਂ ਮਨ ਨੂੰ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਮਨ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਜ਼ਰਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਮਨ ਨੂੰ ਵਖਰੇ ਅਸਤਿੱਤਵ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੇ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਿਚਾਰ, ਯਾਦਾਂ, ਭਾਵ ਆਦਿਕ ਪਰਖਦੇ ਹਾਂ। 'ਮਨ' ਦ੍ਰਵ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਅੰਗ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੇ ਪਏ ਹੋਣ। ਇਹ ਤਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦਾ ਅਸਪਸ਼ਟ ਜਿਹਾ ਨਾਮ ਹੈ।[23]

ਜੇ ਸਾਡਾ ਮਨ ਦਰਸ਼ਕ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਮੰਚ ਦੀਆਂ ਰੰਗ ਬਰੰਗੀਆਂ ਝਲਕੀਆਂ, ਤਾਂ ਕੀ ਚੁਫੇਰ ਪਸਰੀ ਕੁਦਰਤ, ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਚਿੱਤ (Absolute Mind) ਅੰਦਰ ਵਿਚਰਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੀ ਤਾਂ ਨਹੀਂ? ਸ਼ਾਇਦ ਰੱਬ ਦੇ ਚਿੱਤ ਦੀਆਂ ਤਰੰਗਾਂ ਸਦਕਾ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵੰਨ ਸੁਵੰਨਤਾ ਜੁਗਾਂ ਜੁਗਾਤਰਾਂ ਤੋਂ ਸੁਭਾਇਮਾਨ ਹੋਵੇ।

ਖੁਸ਼ੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਨੂੰ ਆਨੰਦ ਦੀਆਂ ਮੁਢਲੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਹੈ। ਖੁਸ਼ੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਦਾ ਆਨੰਦ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਖੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖੁਸ਼ੀ ਤੋਂ ਕੁਝ ਉਚੇਰੀ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹਨ। ਖੁਸ਼ੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਮਾਨਸਿਕ ਉੱਲਾਸ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਉੱਦਾਤ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਬਤੀਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਲਗਨ ਵਿਚ ਮਾਰਿਆ ਮਾਰਿਆ ਫਿਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਦੁਖਾਂ ਵਿਚ ਬਿਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਨਸੀਬ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਚਾਉ ਮਲਾਰ, ਖੇਡ ਤਮਾਸ਼ੇ, ਸੰਤਾਨ ਉਤਪਤੀ, ਵਿਹਾਰਕ ਕਾਰੋਬਾਰ, ਇਹ ਸਭ ਧੰਦੇ ਮਨੁੱਖ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਕਾਰਨ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵੇਰ ਧਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਦਾ ਸਰੋਤ ਖਿਆਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਧਨ ਵੀ ਦੁਖਦਾਈ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁੱਝ ਵਿਅਕਤੀ ਜੇ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਆਖਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਕੁੱਝ ਵਿਚਾਰਵਾਨ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਮੋਹ ਦੇ ਤਿਆਗ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਸਦੇ ਹਨ।

ਖੁਸ਼ੀ, ਗ਼ਮ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵਿਰੋਧੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਮ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਉਦਾਸ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਖੁਸ਼ ਹੋਈਏ। ਜਿਵੇਂ 'ਹੱਸਣ' ਦਾ ਉਲਟ 'ਰੋਣ' ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਵੇਂ ਹੀ ਗ਼ਮੀਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਖੁਸ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀਆਂ ਮੰਜ਼ਲਾਂ ਦੇ ਪਾਂਧੀ ਖੁਸ਼ੀ ਅਤੇ ਗ਼ਮੀ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਆਨੰਦ ਉਹ ਉਚ-ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਹਾਂਪ੍ਰਲਾੜ ਵਾਂਗ ਅਡੋਲ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਖੁਸ਼ੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਨੰਦ ਅੰਤਰਮੁਖੀ। ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਗ਼ਮੀਆਂ ਜਵਾਰਭਾਟਿਆਂ ਜਿਹੇ ਉਤਰਾਅ ਚੜ੍ਹਾਅ ਹਨ, ਪਰ ਅਨੰਦ ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧ ਜਿਹੀ ਅਹਿੱਲ ਦਸ਼ਾ ਹੈ।

> ਆਨੰਦ ਇਕ ਉੱਤਮ ਆਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪਰਮਾਨੰਦ, ਪਰਮਪਦ, ਚਉਥਾਪਦ, ਤੁਰੀਆਪਦ, ਅਮਰਪਦ, ਨਿਰਭੈਪਦ, ਮੋਖ, ਮੁਕਤੀ, ਬੰਦ-ਖਲਾਸੀ, ਪਰਮਗਤ, ਮਹਾਂਸੁਖ, ਨਿਰਵਾਣ, ਕੈਵੱਲਯ, ਨਿਸ਼ੇਯਸ ਅਤੇ ਅਪਵਰਗ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ

> ਆਤਮਕ ਆਨੰਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਅਨੇਕ ਸਾਧਨ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਰਵ-ਸ੍ਰੇਸ਼ਠ ਸਾਧਨ ਹਨ ਸਤਿਗੁਰੂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ।[30]

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਤ ਚਿਤ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਇਉਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ :

1. ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਜੜ੍ਹ-ਰੂਪ ਸਤ (Being) ਹੈ।
2. ਮਨੁੱਖ ਸਤ ਅਤੇ ਚਿੱਤ ਦੋਵੇਂ ਹੈ।
3. ਬ੍ਰਹਮ ਆਨੰਦ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ 'ਸਤ' ਅਤੇ 'ਚਿਤ' ਵੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੋਵੇਂ ਸਤ ਤਾਂ ਹਨ (ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਜੜ-ਰੂਪ ਸਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਚਿੱਤ-ਰੂਪ ਸਤ) ਪਰ ਆਨੰਦ ਸਿਰਫ਼ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਜੜ੍ਹਤਾ (inertia) ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭਰਮਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਚਿਤ-ਰੂਪ ਸਤ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸਤ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਨਾ ਸਕਿਆ ਫਿਰ ਉਹ ਆਨੰਦ ਸਰੂਪ ਬ੍ਰਹਮ ਤਕ ਕਿਵੇਂ ਪੁਜ ਸਕੇਗਾ? ਅਵਿਦਿਆ ਦਾ ਪਰਦਾ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅੱਗੇ ਫੈਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਤ੍ਰੈਕਾਲ ਤੋਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਜੜ੍ਹਤਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਆਨੰਦ, ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਾਕਰ ਲਟਕ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਕਾਰਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਕੇ ਕਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵੱਲ ਝੁਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜੇ ਕਿਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਆਪਾ ਚੀਨਣ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਸਾਧਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲਗਨ ਜਾਗ ਪਏ ਤਾਂ ਉਹ ਬ੍ਰਹਮ-ਆਨੰਦ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਅਨੰਦ-ਸਰੂਪ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਚਿੱਤ ਵ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਨਿਰੋਧ ਸਦਕਾ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਲੋਪ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ। ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਲਾਇਨ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਉਧਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਿਖਸ਼ੂ ਨਿਰਵਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਬਾਦ ਕਾਰਜ-ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ। ਸਭ ਦੇ ਭਲੇ ਲਈ ਸਕ੍ਰਿਯ ਹੋ ਜਾਣਾ ਬੋਧੀ-ਸੱਤਵ ਹੈ। ਡਾ. ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਮਹਾਯਾਨੀ 'ਬੋਧੀਸੱਤਵ' ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਨਿਰਪੇਖ ਪਰਉਪਕਾਰਵਾਦੀ ਤੇ ਭਾਵਾਤਮਕ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਨਿਰਵਾਣ ਨਾਲ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਸ ਦਾ ਨਿਰਵਾਣ ਉਦੋਂ ਤਕ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਦੋਂ ਤਕ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ। ਇਹ ਕੰਮ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਦਇਆਭਾਵ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ।[31]

ਬ੍ਰਹਮ ਸੰਪੂਰਣ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਪੂਰਣਤਾ, ਬਿਨਾਂ ਆਨੰਦ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਸਤ ਚਿਤ ਅਤੇ ਆਨੰਦ ਉਸ ਦੇ ਤਿੰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨ ਸਰੂਪ ਹਸਤੀ (ਸਤ) ਹੈ : ਗਤੀਸ਼ੀਲ (ਚਿੱਤ) ਹੈ; ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਨੰਦ ਹੈ ਤੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਸਰੋਤ ਵੀ। ਆਤਮਾ ਕਿਉਂਕਿ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਉਸ

ਵਿਚ ਸਤ, ਚਿਤ ਅਤੇ ਆਨੰਦ ਤਿੰਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਆਧਾਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਤ ਹੋਂਦ ਕਰਕੇ ਸੰਦੇਹਮੁਕਤ ਹੋਵੇ? ਮਨੁੱਖੀ ਇੰਦਰੀਆਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਮ੍ਰਤੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਸਭ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਆਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਆਤਮਾ ਤਾਂ ਖ਼ੁਦ ਹੋਰ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦੇਈਏ ਕਿ 'ਆਤਮਾ' ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵੀ ਆਤਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਵਕਤ ਵੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਤ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਦੁਖ ਸੁਖ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨ ਅਤੇ ਬੁਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁੱਝ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਅਚੇਤਨ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀ ਤਾਂ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਤਾਂ ਅਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਚੇਤਨ ਵਿਚੋਂ ਚੇਤਨ ਦਾ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸੋ ਆਤਮਾ ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ ਸਰੂਪ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਚਿਤ ਹੈ। ਚਿਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ। ਆਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਚਿਤ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਧ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਸੰਭਵ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਚਿਤ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ। ਅਜਿਹੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਅਨੰਤ-ਚਿਤ ਦੀ ਸ਼ੁਧ ਚੇਤਨਾ ਹੈ।

ਆਤਮਾ ਸਤ ਹੈ ਅਤੇ ਚਿਤ ਹੈ। ਜੋ ਸਤ ਚਿਤ ਹੋਵੇ ਉਹ ਅਨੰਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਪੂਰਨ ਹੋਵੇ ਉਸ ਵਿਚ ਅਭਿਲਾਖਾਵਾਂ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਭਾਵ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਆਤਮਾ ਦੀ ਨਿਰਬਾਧ ਉਡਾਣ। ਮੁਕਤ ਆਤਮਾ ਆਨੰਦ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਆਨੰਦ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਨਾਮ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ 'ਨਿਰਭਉ' ਹੈ-ਇਸ ਉੱਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਾ ਡਰ ਜਾਂ ਵਸੀਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਆਨੰਦ ਨੂੰ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ 'bliss' ਜਾਂ 'blessedness' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁਧ ਅਤੇ ਡੂੰਘੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਆਨੰਦ ਉਤੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਅਤੇ ਹਾਲਾਤ ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।[32]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਚਿਦਾਨੰਦ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਉਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਜਿਵੇਂ ਵੈਦਿਕ ਮੱਤ ਵਿਚ ਹੈ। ਸਤ, ਚਿਤ ਅਤੇ ਆਨੰਦ ਆਦਿਕ ਸ਼ਬਦ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਗਏ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਪਰ 'ਸਚਿਦਾਨੰਦ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਸੰਗਠਿਤ ਯੌਗਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਤਾਂ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ,[33] ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਉਦਾਹਰਣ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ 'ਸੱਚਖੰਡ' ਸ਼ਬਦ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਪੰਧ ਦੀ ਆਖ਼ਰੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੇ ਉੱਚਤਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਸਚਖੰਡ ਉਹ ਸਰਬ-ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਜ਼ਾਤ (ਚਿਤ) ਰੂਪ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦਾ ਵਾਸਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੁਰਖਾਂ ਉਤੇ ਰੱਬੀ ਕਿਰਪਾ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਚਖੰਡ ਵਿਚ ਵਾਸਾ ਹੈ। ਸਚਖੰਡ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਖਸਮ (ਮਾਲਕ) ਦਾ ਨਿੱਜ ਮਹਲ (ਨਿਵਾਸ ਸਥਾਨ) ਹੈ।[44] ਸਚਖੰਡ ਦੀ ਦਿੱਬ ਅਵਸਥਾ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੀਮਤ ਦੀ ਅਸੀਮ ਵਿਚ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਇਹ ਉੱਤਮ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਇਹ ਅਜਿਹਾ

ਨਿਵੇਕਲਾ ਮਨੁੱਖੀ ਆਪੇ ਦਾ ਅਸਾਧਾਰਣ ਅੰਤਰੀਵ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਾ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਦੂਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਤਸਦੀਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ"।[35]

(ਹ) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕੁਦਰਤ-ਸਿਧਾਂਤ

ਹਰ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਨੌਤਾਂ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਜਾਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜ ਅਤੇ ਸੰਸਕਾਰ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਰੀਤੀਆਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸੰਸਕਾਰ ਧਰਮ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅੰਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਲੜੀ ਵਿਚ ਜੋੜ ਕੇ ਧਰਮ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵ ਆਤਮਾ ਤਕ ਪੁਜਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤ, ਧਰਮ ਦੀ ਰੂਹ ਤਕ ਪੁਜਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦਾ ਗੌਣ ਅੰਗ ਹਨ। ਧਰਮ-ਅਨੁਭਵ ਦੈਵੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਥਿਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਅਦਲਾ ਬਦਲੀਆਂ ਹੋਣੀਆਂ ਹਰ ਯੁਗ ਵਿਚ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹਨ। "ਕਦੀ ਵੀ ਧਰਮ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਅਵੱਗਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਜੀਵਨ ਮਾਰਗ ਦੀ ਸਵੈਪੂਰਤੀ ਵਜੋਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਗੋਂ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਿਨਾਂ ਧਰਮ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਯਮਬਧ ਰੂਪ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।"[36]

ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਧਰਮ ਲਈ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਸੰਜਮ ਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨਾ। ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸਟਰਲਿੰਗ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ :

> ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਵਹਾਰ, ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਅਭਿਲਾਖਾਵਾਂ, ਸਾਰੇ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਹਨ। ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਤੇ ਪ੍ਰੌਢਤਾ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਮਗਰੋਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਿਯਮਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤ ਅਖਵਾਉਣ ਦੇ ਹੱਕਦਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[37]

ਅਨੁਭਵ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਕੇ ਪਕਿਆਈ ਫੜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪਰਪੱਕ ਅਨੁਭਵ ਵਿਭਿੰਨ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿਚੋਂ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਧਰਮ ਜੀਵਨ ਮਾਰਗ ਹੈ ਤਾਂ ਧਰਮਦਰਸ਼ਨ ਉਸ ਮਾਰਗ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਉੱਘੜ ਸਕੇ। ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤ ਧਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤ ਉਦੋਂ ਨੁਕਸਾਨਦਾਇਕ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਧਰਮ-ਅਨੁਭਵ ਪਿਛੇ ਰਹਿ ਜਾਵੇ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣ ਲੱਗ ਜਾਵੇ। ਅਨੁਭਵ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਪੂਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ, ਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਕੋਣ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਭਿੰਨਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਧਰਮ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੁਆਰਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰਹੱਸ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਈ ਹੈ, ਕੁਦਰਤ ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨਹੀਂ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਅਗੋਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਨੇਕ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਚ ਵੀ ਭਿੰਨਤਾ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਕਈ ਵਾਰ ਕੁਦਰਤੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨੁਕਸਾਨ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਮੂਲ ਸੁਭਾ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਹਥੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨੁਕਸਾਨ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਨਿੱਤ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਹਾਈ ਵਧੇਰੇ ਹੈ ਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਘੱਟ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ-ਪੂਰਨ ਵਰਤਾਰਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਵੱਡੇ ਸੰਕਟਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਭਾਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਬੇਮਿਸਾਲ ਸ਼ਕਤੀ ਸਾਹਮਣੇ ਤੁੱਛ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਧੇਰੇ ਚਿਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਟਿਕ ਸਕਦੀ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਕਦੇ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉਪਰੰਤ ਅਸੀਂ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਉਲੀਕੀ ਹੈ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਪਰਮਸੱਤਾ ਵਿਚੋਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਉਸ ਦੀ ਅਨੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਲਿਸ਼ਕਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦਾ ਠੋਸ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਹੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਪੁਰਸ਼ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਆਕਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦਾ ਵਾਸ ਹੈ।"[38]

ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਕਾਦਰ ਦਾ ਅਭਾਵ ਇਸ ਨੂੰ ਮਿਥਿਆ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਦਾ ਸਲੋਕ ਹੈ, "ਹੇ ਅਰਜੁਨ! ਯਵਨਮਾਤ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਸਥਾਵਰ ਜੰਗਮ ਵਸਤੂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਸੰਪੂਰਣ ਨੂੰ ਤੂੰ ਖੇਤ੍ਰ ਤੇ ਖੇਤ੍ਰਗ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ ਜਾਣ; ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਪੂਰਨ ਜਗਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ; ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਤਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਜਗਤ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਅਤੇ ਖਿਣਭੰਗਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਨਿੱਤ ਹੈ।"[39]

ਸੰਸਾਰ-ਉਤਪਤੀ ਨਾ ਸਥਾਨਗਤ ਹੈ, ਨਾ ਇਤਿਹਾਸਗਤ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਦੁਆਲੇ ਅਨੇਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਤੱਕਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਜਾਣ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰਨ ਸਾਪੇਖ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਸਾਪੇਖਤਾ ਤੋਂ ਅਗੇ ਜਾ ਸਕਣ ਦੇ ਅਸਮਰਥ ਹੈ। ਪਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਅਜਿਹਾ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜਿਸ ਵਰਗਾ ਹੋਰ ਕਿਧਰੇ ਦੇਖਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਤੇ ਨਾ ਅਗੋਂ ਦੇਖ ਸਕਣ ਦੀ ਆਸ ਹੈ। ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰਾਪੂਰਬਲਾ ਹੈ। ਫਲਸਫ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਕੁਦਰਤ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਲਭਿਆ ਜਾਣਾ ਨਾਮੁਮਕਿਨ ਹੈ।*

ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਅਸੀਮ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾਉਣ ਵਾਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਭੁਲੇਖੇ-ਵਸ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਵੀ ਸੀਮਿਤ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੱਬਜ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋ ਵੀ ਅਸੀਂ ਸੋਚਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਅਸੀਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।[40] ਕੁਦਰਤ ਸੰਬੰਧੀ ਖ਼ਿਆਲ ਸੀਮਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ

ਫਲਸਫ਼ੇ ਕੋ ਬਹਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਖ਼ੁਦਾ ਮਿਲਤਾ ਨਹੀਂ।
ਡੋਰ ਕੋ ਸੁਲਝਾ ਰਹਾ ਹੈ ਔਰ ਸਿਰਾ ਮਿਲਤਾ ਨਹੀਂ।
(ਅਕਬਰ ਇਲਾਹਾਬਾਦੀ)

ਅਸੀਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਅਸੀਮਤਾ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਨਹੀਂ ਲਾ ਸਕਦੇ। "ਸੀਮਿਤ ਮਨ ਅਸੀਮ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ?"[41] ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, "ਜਿੰਨਾ ਵਧੇਰੇ ਅਸੀਂ ਜਾਣ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਉਨਾ ਹੀ ਘੱਟ ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਾਹੋਦਾਹੀ ਉੱਡੀ ਜਾਂਦੇ ਤਾਰਕਾ-ਮੰਡਲ ਦੇ ਝੁਰਮਟਾਂ ਦੀ ਹਕੀਕੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈ, ਉਹਨਾ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਅਤੇ ਵਸਤੂ-ਸਾਮੱਗਰੀ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵ, ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸ਼ਾਇਦ ਸਦਾ ਇਕ ਮਹਾਨ ਰਹੱਸ ਬਣੇ ਰਹਿਣਗੇ।"[42]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹਉਮੈ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਉਮੈ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਨਿਜਤਵ, ਜਾਂ ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ ਚੇਤੰਨਤਾ। ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ ਕਾਇਮ ਹੋਣ ਨਾਲ ਦਵੈਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਲਈ ਦਵੈਤ ਵਿਰੋਧ-ਮੂਲਕ ਵਜੋਂ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚਕਾਰ 'ਅਹੰ' ਦਾ ਵਿਕਾਰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਅੱਗੇ ਅਗਿਆਨ ਦੇ ਪਰਦੇ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਅਹੰ' ਮਨੁੱਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦਾ।

ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਤੱਤ-ਰੂਪ ਸਰਲਤਾ ਤੋਂ ਯੋਗਿਕਰੂਪ ਜਟਿਲਤਾ ਵੱਲ ਵਧਣ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਹੈ। ਇਹ ਕ੍ਰਮ ਦੈਵੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵੀ। ਇੱਕ-ਸੈੱਲੇ ਜੀਵਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਸੈੱਲੇ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਧੀਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਰਲਤਾ ਤੋਂ ਵਿਵਿਧਤਾ ਵੱਲ ਵਧਣਾ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਪਰਪੰਚ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆਂ '੧' (ਇੱਕ) ਪਰਮ ਸਤਿ ਹੈ ਤੇ ਓਂਕਾਰ (ੴ) ਸੱਚ ਹੋਕੇ ਪਰਮ ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਅਨੇਕ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਵਾਰ ਮਲਾਰ, ਵਾਰ ਮਾਝ ਅਤੇ ਵਾਰ ਆਸਾ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਤਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਮਲਾਰ ਨੇ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਵੈਪਛਾਣ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਮਾਝ ਨੇ ਖੇਲ੍ਹ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਆਸਾ ਨੇ ਸਾਜਨਾ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਤਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹਨ। ਸਾਜੀ ਰਚਨਾ ਸੁਪਨਾ ਜਾਂ ਧੂੰਆਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਪਿੜ ਹੈ, ਖੇਤਰ ਹੈ। ਆਸਾ ਨੇ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵਡਿਆਇਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਰਮਸੱਤਾ ਦਾ ਨਾਂਉ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਆਉਂ ਹੈ, ਭਾਉ ਹੈ, ਦਾਤ ਹੈ। ਇਹ ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਆਪ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਸੱਚੇ ਦੀ ਕੋਠੀ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਵਿਸਮਾਦ ਹੈ।......ਇਹ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਰਿਤ, ਨਿਯਮ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਨਿਯਮ ਵਿਚ ਹਵਾ, ਪਾਣੀ ਚੱਲ ਰਹੇ ਹਨ, ਸੂਰਜ ਚੰਦ ਘੁੰਮ ਰਹੇ ਹਨ, ਇੰਦਰ ਵੱਸ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਧਰਮ ਰਾਜ ਨਿਆਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਿਧ ਬੁਧ ਸੁਰ ਨਾਥ ਆ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਆਕਾਸ਼ ਸਥਿੱਤ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਇਹ ਤਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹਨ।"[43]

ਕੁਦਰਤ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦ੍ਰਸ਼ਟਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦ੍ਰਿਸ਼। ਪਰ ਦ੍ਰਸ਼ਟਾ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵੱਖ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਆਪਣੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰੇ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾਦਰ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ, ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਅਨਿੱਖੜ ਹਨ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ ਭਰਮ ਜਾਂ ਮਾਇਆ ਨਹੀਂ, ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਠੋਸ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਦਰਤ ਵੀ ਇੱਕ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਵੀ

ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਰੰਗੀਨੀਆਂ ਦਾ ਆਨੰਦ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰਮੁਖ ਰਹੱਸ ਅਨੁਭਵ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤਕ ਪੁਜਦਾ ਹੈ। ਸਰਦੂਲ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਸਾਨੂੰ ਬੜੀ ਸੋਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਦ ਅਸੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮਿਲਾਈਏ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਹੈ; ਪਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕੇਵਲ ਸੰਸਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਉੱਤੇ ਤੇ ਬਾਹਰ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਤੁੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।......ਕੁਦਰਤ ਇਕ ਭੇਦ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਆਪ ਰਿਹਾ ਹੈ।[14]

ਪੈਰ-ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. S. Radhakrishnan. *An Idealist View of Life,* Bombay, 1976. p. 105.
2. *Ibid.,* p. 109.
3. ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ, '*ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਜੀਵਨ ਦਰਸਨ ਤੇ ਕਾਵਿ ਕਲਾ,* (ਸੰਪਾ. ਸ. ਸ. ਕੋਹਲੀ) ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1967, ਪੰਨਾ 62-63.
4. ਡਾ. ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਸਿੰਘ, '*ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸਿੱਖ ਧਰਮ*', ਦਿੱਲੀ, 1969, ਪੰਨਾ 26.
5. *ਭਗਵਦ ਗੀਤਾ*, 7:16.
6. ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਮ. 1, 4.21, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 22.
7. ਭੈ ਸਚਿ ਰਾਤੀ ਦੇਹੁਰੀ ਜਿਹਵਾ ਸਚੁ ਸੁਆਉ।
   –ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਮ. 1, 4.15, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 19
8. ਜਿਨਿ ਏਹਿ ਲਿਖੇ ਤਿਸੁ ਸਿਰਿ ਨਾਹਿ। ਜਪੁ 19, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 4.
9. ਫਰਾਂਸਿਸ ਬੇਕਨ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਾਣਿਆ ਜਾਣਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਜੇ ਰੱਬ ਦੀ ਸਿਰਦਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਆਦਮੀ ਦੀ ਸਿਰਦਰਦੀ ਹੈ। '*ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼*' (ਅੰ.) ਜ਼ਿਲਦ 2, ਮੈਕਮਿਲਨ ਕੰ., ਨਿਊਯਾਰਕ, 1967, ਪੰਨਾ 252.
10. ਮੈਕਸਿਮ ਗੋਰਕੀ, '*ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਾਹਿਤ*' ਦਿੱਲੀ, 1961, ਪੰਨਾ 496.
11. "Once a builder has finished a house......he can go away and leave it without the risk of its collaspe: but if God were to cease supporting the world, even momentarily, it would altogether cease to be." *The Encyclopaedia of Philosophy,* Vo. II. Macmillan, N.Y.. 1967, p. 254.
12. ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, '*ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਭਾਗ 1 , ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1969, ਪੰਨਾ 41.
13. ਬਹੁਤਾ ਕਰਮੁ ਲਿਖਿਆ ਨਾ ਜਾਇ।
    –ਜਪੁ, 25, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 5,
14. ਦੇਦਾ ਦੇ ਲੈਦੇ ਥਕਿ ਪਾਹਿ।
    ਜੁਗਾ ਜੁਗੰਤਰਿ ਖਾਹੀ ਖਾਹਿ।
    –ਜਪੁ, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 2.

15. "The society for the prevention of cruelty to animals is typical of the curious traditions of the nature of man who eats chicken with his plate of rice and goes out of door to prosecute a driver who is beating mercilessly with his lash his jaded horse in order to get a little more speed out of him." Prof. Puran Singh. *The Spirit Born People,* Patiala. 1970. p. 116.
16. ਵਾਰ ਆਸਾ ਮ. 1, ਪਉੜੀ 2, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 463.
17. ਕੇਤਿਆ ਦੂਖ ਭੂਖ ਸਦ ਮਾਰ। ਇਹਿ ਭਿ ਦਾਤਿ ਤੇਰੀ ਦਾਤਾਰ।
    –ਜਪੁ, 25, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 5.
18. ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, '*ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ*', ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਵਾਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1964, ਪੰਨਾ 164.
19. ਹਕਾ ਕਬੀਰ ਕਰੀਮ ਤੂੰ ਬੇਐਬ ਪਰਵਦਗਾਰ।
    –ਤਿਲੰਗ ਮ. 1, ਚਉਪਦੇ 4.1, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 721.
20. ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਮ. 1, 4.30, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 25.
21. Pringle Pattison A.. Seth. *The Idea of God,* Calcutta. 1967. p. 327.
22. Moses Maimonides. *Guide to the Perplexed,* New York. Part III. p. 92.
23. Fredrick Robert Tennant. *Philosophical Theology,* Cambridge. Vol. II. 1928. (Chapter : 'The Problem of Evil').
24. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, '*ਫਲਸਫਾ ਤੇ ਸਿੱਖ ਫਲਸਫ਼ਾ*', ਪਟਿਆਲਾ, 1980, ਪੰਨਾ 21
25. ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਗੁਪਤਾ, '*ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ*' ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1974' ਪੰਨਾ 332.
26. ਮਨਮੋਹਨ ਸਹਿਗਲ, '*ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਭਗਤ-ਬਾਣੀ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ*', ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ, 3/1970, ਪੰਨਾ 29.
27. Aurobindo. *The Life Divine,* Vol. 18. Pondicherry. 1972, p. 34.
28. *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* N.Y.. Vol. IV. p. 50.
29. Will Durant. *The Story of Philosophy,* N.Y.. 1967. p. 257.
30. ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, '*ਆਨੰਦ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਆਨੰਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ*' ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਤ੍ਰਿਕਾ, ਪਟਿਆਲਾ, 12/1978, ਪੰਨਾ 91.
31. ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਥ ਗੁਪਤਾ, '*ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ*', ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ 1974, ਪੰਨਾ 115.
32. *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* Vol. 2, p. 675.
33. ਸਦਾ ਸਚਿਦਾਨੰਦ ਸਤ੍ਰੰ ਪ੍ਰਣਾਸੀ
    –ਜਾਪੁ ਸਾਹਿਬ, ਪਾ. 10.
34. ਹੁਕਮ ਮੰਨਿਐ ਹੋਵੈ ਪਰਵਾਣੁ ਤਾ ਖਸਮੈ ਕਾ ਮਹਲੁ ਪਾਇਸੀ।
    ਖਸਮੈ ਭਾਵੈ ਸੋ ਕਰੇ ਮਨਹੁ ਚਿੰਦਿਆ ਸੋ ਫਲੁ ਪਾਇਸੀ।
    –ਵਾਰ ਆਸਾ ਮ. 1, ਪਾਉੜੀ 5, *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ*, ਪੰਨਾ 471.
35. "In human terms. it is the highest state of spiritual merger of the finite in the infinite......a unique extraordinary experience of man's inmost self, not capable of being shared or verified by another." Wazir Singh (Dr), "Philosophical Naturalism and Gurbani", in *Journal of Sikh Studies,* Amritsar, 2/1978. p. 66.
36. Sterling P. Lamprecht. *Naturalism and Human Spirit,* p. 23.
37. *Ibid.,* p. 23.

38. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, '*ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ*', ਪੰਨਾ 199.
39. *ਗੀਤਾ*, 13.26.
40. "When it is asked if the world is finite, there is nothing in the mind corresponding to the vocable *World*; for whatever we imagine is *ipso facto* finite." Hobbes. Jose A. Benardete *Infinity*, p. 102.
41. *Ibid.*, p. 104.
42. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, "*ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਜੀਵਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਕਾਵਿ ਕਲਾ* (ਸੰਪਾ. ਸ. ਸ. ਕੋਹਲੀ), ਪੰਨਾ 59.
43. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, "*ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਵਾਰਾਂ*" ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪ੍ਰਤ੍ਰਿਕਾ, 12/19 71, ਪੰਨਾ 82.
44. ਸਰਦੂਲ ਸਿੰਘ ਕਵੀਸ਼ਰ '*ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ*', ਪੰਨਾ 114.

ਅੰਤਿਮ ਸਰਵੇਖਣ ਅਤੇ ਸਾਰੰਸ਼

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ 'ਕੁਦਰਤ' ਸੰਬੰਧੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਜੋ ਸਿੱਟੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਾਰੰਸ਼ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ :

(ੳ) ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਕੁਝ ਇਕ ਸਾਧਾਰਣ ਬੋਲਚਾਲ ਦੇ ਸ਼ਬਦ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਕੇ ਸੰਕਲਪ ਬਣ ਗਏ ਹਨ, 'ਕੁਦਰਤ' ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ। ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਸਲਾਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ 'ਕੁਦਰਤ' ਨੂੰ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ।

(ਅ) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ 'ਕੁਦਰਤ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕੇਤਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਨਾਂ ਤੋਂ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਸਰੂਪ ਉਘੜਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤ ਅਸੀਮ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਅਨਾਦੀ ਨਹੀਂ। ਕੁਦਰਤ ਲੋਪ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਨਸ਼ਟ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਆਕਰਖਣ ਅਤੇ ਉਦਕਰਖਣ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਹਨ; ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੌਤ ਅਤੇ ਜਨਮ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਣੀ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਕੁਦਰਤ ਰਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਗਿਆਤ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਅਗਿਆਤ।

(ੲ) ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਗੁਣ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਜਣਨੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

(ਸ) ਕੁਦਰਤ ਨਾ ਮਾਇਆ ਹੈ ਨਾ ਮਿਥਿਆ। ਨਾ ਇਹ ਭਰਮ ਭੁਲੇਖਾ ਹੈ ਨਾ ਮ੍ਰਿਗ-ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ। ਕੁਦਰਤ ਨਾ ਸੁਫਨਾ ਹੈ ਨਾ ਭ੍ਰਾਂਤੀ। ਇਹ ਨਿੱਗਰ ਤੇ ਸਬਲ ਹਕੀਕਤ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਕਾਦਰ ਦੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ।

(ਹ) ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਨੰਤ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਪਰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਨਹੀਂ। ਪਦਾਰਥ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੱਤਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਜੰਤ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਬਣੇ ਹੋਏ ਦੱਸੇ ਗਏ ਹਨ ਉਹ ਪੰਜ ਤੱਤ ਦਰਅਸਲ ਪੰਜ ਸੂਖਮ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹਨ। ਰਸਾਇਣ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ 'ਤੱਤਾਂ' ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੇਲਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ।

(ਕ) ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਾਦਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਹੋਈ ਹੈ ਤੇ ਅਗੋਂ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਨਿਯਮਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਮੂਲ ਰਚਨਾ

ਗੈਬੀ ਤੇ ਕਿਸੇ ਅਗਿਆਤ ਫੁਰਨੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਈ ਤੇ ਇਕ ਦਮ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਕਾਰਜ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਏ।

(ਖ) ਕੁਦਰਤ ਨੇ ਹਰ ਯੁੱਗ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੇ ਅਨੇਕ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰ ਕੇ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਬਿੰਬ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਲਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਉਚੇਰੇ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾ ਕੇ ਵਰਤਿਆ ਹੈ।

(ਗ) ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦੋਵਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦਾ ਉਦੇ ਭਾਵੇਂ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਨਾਲ ਹੋਇਆ, ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਖੰਡਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਭਾਰਤੀ ਚਾਰਵਾਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਲੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚ ਨਾ ਕੇਵਲ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇਡੀ ਕਿਸੇ ਅਗੋਚਰ ਅਪਰੰਪਰ ਹਸਤੀ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਬੋਧੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅਮੁੱਕ ਸੋਮਾ ਹੈ।

(ਘ) ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਦੋਂ ਹੋਈ, ਇਸ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵੱਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਥਾਂ ਥਾਂ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੱਚ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੱਚੇ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਹ 'ਕੂੜ' ਉਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਾ ਕਰੀਏ ਜਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਮੰਨ ਲਈਏ।

(ਙ) ਕਾਦਰ, ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਜੀਵ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਇਕੋ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਇਕੋ ਸੂਰਜ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਰੁੱਤਾਂ ਦਾ ਜਨਮਦਾਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਵੇਂ ਹੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ, ਕਾਦਰ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਹਿਰਾਵੇ ਹਨ।

(ਚ) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੇ ਆਪਣਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ।

'ਕੁਦਰਤ' ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਕਿਸੇ ਤਾਰਕਿਕ-ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਸ਼ੈਲੀ ਰਾਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੂਲ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਕੁਦਰਤ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕੇਤਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਤਾਰਕਿਕ ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦਾ ਕੁਦਰਤ-ਸਿਧਾਂਤ ਉਲੀਕਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ

ਪੰਜਾਬੀ

ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ, ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਸਿਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ*, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1975.

ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ (ਸੰਪਾਦਿਤ), *ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਇਕ ਪਰਿਚਯ*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1969.

ਸਵੇਨ, ਜੇ.ਈ., *ਵਿਸ਼ਵ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1966.

ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ*, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦਵਾਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1968.

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਵਿ*, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ, 1971.

ਕਵੀਸ਼ਰ, ਸਰਦੂਲ ਸਿੰਘ, *ਸਿਖ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1968.

ਕੋਹਲੀ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀਵਨ : ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਕਾਵਿ ਕਲਾ*, (ਸੰਪਾ.) ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1968.

ਕੋਹਲੀ, ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਨਿਰਣਯ*, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿਮ੍ਰਤੀ ਵਖਿਆਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1980 (ਅਣਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ).

ਗੋਰਕੀ, ਮੈਕਸਿਮ, *ਜ਼ੀਵਨ ਤੇ ਸਾਹਿਤ*, ਨਵਯੁਗ ਪ੍ਰੈਸ, ਦਿੱਲੀ 1961.

ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ*, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦਵਾਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1964.

ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ*, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1973.

ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਭਾਈ, *ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ : ਇਕ ਅਧਿਐਨ*, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1973.

ਜੋਸ਼ੀ ਐਲ. ਐਮ. (ਡਾ.), *ਧੱਮਪਦ*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1969.

ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ*, ਕਸਤੂਰੀ ਲਾਲ ਐਂਡ ਸੰਨਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1963.

ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1969.

ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸਿੱਖ ਧਰਮ*, ਦਿੱਲੀ, 1969.

ਨਿਰਗੁਣ ਸਾਹਿਤ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1969.

ਪਵਿੱਤਰ ਬਾਈਬਲ, ਬਾਈਬਲ ਸੋਸਾਇਟੀ, ਬੰਗਲੌਰ, 1959.

ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰੋ.), *ਸਿਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ*, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1975.

ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰੋ.), *ਸਿਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ*, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦਵਾਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1968.

ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ*, ਲਾਹੌਰ ਬੁਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1976.

ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਸੁਰਤਿ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚਾਰ*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ 1972.

ਬੇਦੀ, ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ*, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪਟਿਆਲਾ 1969.

ਬੇਦੀ, ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ, *ਵਾਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ*, ਦਿੱਲੀ, 1969.

ਲਾਨਜਾਇਨਸ, *ਉੱਦਾਤ ਬਾਰੇ*, (ਅਨੁਵਾਦਕ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1970.

ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ (ਅਨੁ.)*, ਪੰਚਾਲ ਪ੍ਰੈਸ, ਦਿੱਲੀ, 1956.

ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿਧਾਂਤ*, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1969.

ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ*, ਲਾਹੌਰ ਬੁਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1969.

ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਯੂਨਾਨੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ*, ਬੋਬਰਾ ਪ੍ਰਿੰਟਿੰਗ ਪ੍ਰੈਸ, ਫ਼ਰੀਦਕੋਟ, 1963.

ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਤੇ ਸਿਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ*, ਮਦਾਨ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਪਟਿਆਲਾ, 1980.

ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ, *ਮਟਕ ਹੁਲਾਰੇ*, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1954.

ਹਿੰਦੀ

ਹਿਰਿਆਣਾ, ਐਮ. (ਡਾ.), *ਭਾਰਤੀਯ ਦਰਸ਼ਨ ਕੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ*, ਰਾਜ ਕਮਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਪਟਨਾ, 1969.

ਗੁਪਤਾ, ਕਿਰਣ ਕੁਮਾਰੀ (ਡਾ.), *ਹਿੰਦੀ ਕਾਵਯ ਮੇਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਚਿਤ੍ਰਣ*, ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ ਸੰਮੇਲਨ, ਪ੍ਰਯਾਗ, ਸੰਮਤ 2014.

ਜੱਗੀ, ਰਤਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ, ਕ੍ਰਿਤਿੱਤੱਵ ਔਰ ਚਿੰਤਨ*, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1975.

ਤ੍ਰਿਗੁਣਾਯਤ ਗੋਬਿੰਦ (ਡਾ.), *ਕਬੀਰ ਕੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ*, ਸਾਹਿਤਯ ਨਿਕੇਤਨ, ਕਾਨਪੁਰ, ਬਿ. 2014.

ਰਾਹੁਲ ਕਰਤਯਾਯਨ, *ਦਰਸ਼ਨ ਦਿਗ ਦਰਸ਼ਨ*, ਕਿਤਾਬ ਮਹਲ, ਇਲਾਹਾਬਾਦ, 1980.

ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ, (ਡਾ.), *ਭਾਰਤੀਯ ਦਰਸ਼ਨ*, ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਰਾਜਪਾਲ ਐਂਡ ਸੰਨਜ਼, ਦਿੱਲੀ 1966.

ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ, (ਡਾ.), *ਭਾਰਤੀਯ ਦਰਸ਼ਨ*, ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਰਾਜਪਾਲ ਐਂਡ ਸੰਨਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1972.

ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ, (ਡਾ.), *ਧਰਮ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮੇਂ*, ਰਾਜਪਾਲ ਐਂਡ ਸੰਨਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1969.

ਰਾਮ ਜੀ ਲਾਲ (ਡਾ.), *ਕਬੀਰ ਦਰਸ਼ਨ*, ਲਖਨਊ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਦਿਆਲਯ, ਲਖਨਊ, 1962.

ENGLISH

Altman, A., *Studies in Religion, Philosophy and Mysticsm*, London, 1969.

Aurobindo, Sri, *The Life Divine*, Pondicherry, 1972.

Avtar Singh (Dr), *Ethics of the Sikhs*, Punjabi University, Patiala, 1970.

Bouquet, A.C., *Comparative Religion*, Penguin Books, New Zealand, 1973.

Bradley, A.C., *Apppearance and Reality*, N.Y., 1978.

Bradley, D.G., *A Guide to the World's Religions,* N.Y., 1963.

Breasted, J.H., *Ancient Times,* Ginn, 1916.

Butler, J. Donald. *Four Philosophies,* Harper and Row, N.Y., 1968.

Cassirer, Ernest, *An Essay on Man,* London, 1978.

Collingwood, R.G. . *The Idea of Nature,* Clarendon Press, Oxford, 1957.

O'Conner, D.J. (ed.), *A Critical History of Western Philosophy,* London, 1965.

Dasgupta, Shashibhushan, (Dr), *Obscure Religions' Cults,* Calcutta. 1969.

Dictionary of History of Ideas, Charles Scribner's Sons, N.Y. 1973.

Durant, Will. *The Story of Philosophy,* Washington Square Press, Inc., N.Y. 1967.

Greenlees, Duncan. *Gospel of Guru Granth Sahib,* Madras. 1960.

Happald F.C., *Mysticism,* Penguins, Gt. Britain. 1964.

Harbans Singh. Prof., *An Introduction of Indian Religions,* Punjabi University, Patiala. 1973.

Harbans Singh. Prof., *The Message of Sikhism,* Delhi. 1968.

Harbans Singh. Prof.. (ed.), *Perspectives on Guru Nanak,* Punjabi University, Patiala. 1975.

Hiriyana. M., *Art Experience,* Mysore. 1954.

Inge. W.R., *Mysticism in Religion,* London. 1947.

Jose. A. Banardete. *Infinity,* Clarendon Press. Oxford, 1964.

Kant. E., *Critique of the Practical Reason,* London, 1881.

Kohli, S.S. (Dr.). *A Critical Study of Adi Granth,* New Delhi. 1961.

Lewis, C.D., *The Poetic Image,* N.Y., 1980.

Lichtenberg and Auden W.H., *The Faber Book of Aphorisms,* Faber and Faber Ltd.. London, 1962.

Maxmuller F. (ed.). *The Quran,* Clarendon Press, Oxford, 1965.

McLeod, W.H., *Evolution of the Sikh Community,* Oxford University Press, Delhi, 1975.

McLeod. W.H., *Guru Nanak and Sikh Religion,* Oxford University Press, London, 1968.

Moses. Mamonides. *Guide to the Perplexed,* Hebrew Publishing Co.. New York.

Neitzsche. Freidrich, *Beyond Good and Evil,* Vintage Books, N.Y., 1966.

Pandey, R.R., *Man and the Universe,* G.D.K. Publishers. Delhi. 1978.

Plato, *The Republic,* Davier and Vanghan, 1970.

Pringle Patison, A.S., *The Idea of God,* Academic Publishers, Calcutta, 1967.

Pritam Singh, *Trinity of Sikhism,* Jullundur, 1973.

Puran Singh, (Prof.). *The Spirit Born People,* Language Department. Punjab, Patiala. 1970.

Puran Singh, (Prof.), *The Spirit of Oriental Poetry*, Punjabi University, Patiala, 1969.

Radhakrishnan, S. (Dr), *An Idealist View of Life*, George Allen & Unwin (India), Bombay 1976.

Radhakrishnan, S. (Dr), *The Bhagwad Gita*, George Allen & Unwin, Bombay, 1953.

Ralph-Perry, Barton, *Present Philosophical Tendencies*, Longmans Green & Co., N.Y., 1912.

Rama Tiratha, Swami, *The Complete Works*, Rama Tirtha Pratisthan, Varanasi. 1913.

Rene Walleck and Austin Warren, *Theory of Literature*, London, 1979.

Ruth, Renya, *The Concept of Maya from Vedas to the 20th Century*, London, 1962.

Sharma, Chanderdhar., *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Rider & Co., London, 1960.

Sinha, J.N., *The Foundation of Hinduism*, Sind Publishing House, Calcutta, 1955.

Smart, Ninian, (ed.), *The Philosophy of Religion*, N.Y., 1962.

Smith, Norman Kemp, *The Credibility of Divine Existence*, St. Martin's Press, N.Y. 1967.

Stace, W.T., *A Cirtical History of Greek Philosophy*, Macmillan & Co., Ltd., London, 1962.

Sterling, P. Lamprecht, *Naturalism and the Human Spirit*, Columbia University Press, N.Y., 1949.

Suzuki, D.T., *Essays in Zen Buddhism*, London, 1934.

Talib, Gurbachan Singh, *Guru Nanak, His Personality and Vision*, Delhi, 1969.

Tatia, Nathmal (Dr.), *2500th Anniversary of the Mahaprinirvana of Bhagwan Mahavir*, Punjabi University, Patiala, 1975.

Tennant, Freiderich Robert, *Philosophical Theology*, The University Press, Cambridge, 1928.

Titus, Harold H., *Living Issues in Philosophy*, N.Y., 1953.

Turner, R., *The Great Cultural Traditions*, N.Y., 1954.

Underhill, Evelyn, *Mysticism*, London, 1960.

Waiter, G.B., *Magic and Religion*, London, 1964.

Wazir Singh (Dr), *Aspects of Guru Nanak's Philosphy*, Lahore Book Shop, Ludhiana, 1969.

Wazir Singh (Dr), *Humanism of Guru Nanak*, Ess Ess Publications, Delhi, 1977.

Wazir Singh (Dr), *Philosophy of Sikh Religion*, Ess Ess Publications, Delhi, 1981.